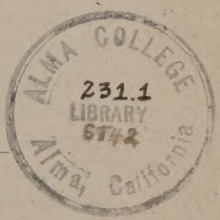
SYNOPSIS

TRACTATUS SCHOLASTICI

DE DEO UNO

AUCTORE

FERDINANDO ALOISIO STENTRUP S. J.



OENIPONTE.
TYPIS ET SUMPTIBUS FELICIANI RAUCH.
1895.

3036

CUM APPROBATIONE SUPERIORUM ECCLESIASTICORUM.

Praefatio.

Consilium, quod nobis hanc synopsim edentibus ante oculos obversabatur, non erat librum academico more conscriptum viris theologicis disciplinis jam probe excultis offerre, sed libellum componere, qui et studiosis theologiae subsidio esset, et ejusdem sacrae doctrinae professoribus emolumentum praeberet in eo positum, quod auditores, quos instituunt, summam materiae, quam de Deo disserentes ipsi exponendam suscipiunt, manu teneant, nec in id animum fere omnem intendere cogantur, ut quae ab ipsis ore docentur, universa, ne eorum memoria excidat, literis mandent.

Atque hac potissimum ex causa libellus externa illa, quam praefert, propemodum dixerim facie praeditus est. Continuata namque ista thesium ad eandem rem convergentium serie, quae in libello nostro cernitur, tirones in theologica disciplina juvantur quam plurimum, ut praecipuis, quae ad rem tractandam pertinent, capitibus distincte propositis clariorem ipsius notionem accuratioremque cognitionem adipiscantur, simulque modum perdiscant, quo theologo enitendum et contendendum est, ut non solum assertiones theologicas ponat, sed etiam positas uberius illustret ac argumentorum momentis firmet. Quam docendi rationem eo libentius adhibuimus, quo exploratum magis nobis est, eam et cum indole methodi scholasticae, a qua in academiis theologiae sine gravi auditorum detrimento recedi non potest, maxime consentaneam esse, et a gravissimis doctoribus tam veteribus, quam recentioribus usurpari. Nec timendum est, eam impedimento futuram, ne dilucide nexus logicus appareat, quo ea, quae traduntur, inter se colligantur. Nam qui non ex specie judicat, sed aequus ipsarum rerum aestimator est, is istiusmodi rationem docendi non in eo, ut, praetermissa penitus colligatione inter varia doctrinae capita, ad arbitrium thesis ponatur post thesim, sed in eo esse perspiciet, ut ex certa lege, in eorum, de quibus disceptatur, natura fundata una thesis succedat alteri, atque consequutio thesium congruat consequutioni veritatum.

Quod vero ipsam libelli nostri oeconomiam attinet, pauca haec de ea dixisse satis sit. Primo quidem stabilivimus ea, quae

de Dei existentia ex praescripto catholico tenenda sunt. Deinde autem, praemissa investigatione de modo, quo humanae menti in hac mortali vita divina cognoscere licet, de essentia Dei ejusque attributis diximus. Nominatim autem infinite perfectam vitam Dei contemplantes subjecimus inquisitionem de Dei intellectu, voluntate et potentia, et quae cum his intime cohaerent, de Dei veritate, bonitate et pulchritudine. Denique, quum ad pleniorem Dei cognitionem multum conferat, naturam operationis divinae ad extra perspectam habere, de triplici operatione Dei ad extra in ordine naturae egimus, nempe de creatione, conservatione et concursu.

Novimus equidem, esse theologos, qui propriam postremae hujus disputationis sedem tractatum de Deo Creatore esse autumant, sed non omnino merito. Hic enim tractatus, nisi maxime fallimur, non tam ad perpoliendam Dei divinaeque operationis, qua talis, cognitionem, quam ad explanandam rationem operum divinorum ordinatur; ideoque inter quaestiones ipsi proprias nec quaestiones de existentia, deque causa efficiente, exemplari et finali creationis, nec quaestionem de ejusdem termino universim, sed eas solas quaestiones complectitur, quae sunt de terminis creationis in specie, puta de mundo materiali, de angelis, deque homine.

Vitio forte a nonnullis nobis vertetur, quod non rarus, sed creber potius in nostro tractatu sit philosophiae usus. Plurima profecto in promptu habemus, quae ad hanc a nobis reprehensionem avertendam apta et accommodata sunt; sed omnium loco sit, quod Melchior Canus de loc. theol. l. 8. c. 2. de triplici munere theologiae scribit. Primum est, inquit doctissimus vir, „ut quae in sacris literis et Apostolorum traditionibus abdita continentur, ea in lucem quasi e tenebris eruat.“ Alterum est, „ut fidem nostram contra haereticos defendat.“ Tertium tandem est, „ut Christi Ecclesiaeque doctrinam, quantum fieri potest, ex disciplinis humanis aut illustret aut etiam confirmet.“ Ac certe, qui philosophiam non adhibet ad doctrinam e theologicis fontibus haustam sive illustrandam, sive confirmandam, sive enodandam, is scholasticae theologiae cultor haberi a nemine potest.

CAPUT I.

De existentia Dei.

Thesis I.

Existentiam Dei naturali humanae rationis lumine certo cognosci posse, est explorata revelationis doctrina.

Decl. Ex veteribus scholae theologis unus fuit Petrus de Alliaco, qui in I. sent. q. 3. secus, quam caeteri, defendere conatur, existentiam Dei sola fide certo cognosci posse. Temerariam et erroneam hanc opinionem Toletus et Suarez cum aliis appellant. Non temeritatis autem tantum, sed plane haereseos notam incurreret, qui nunc post concilium vaticanum eandem opinionem tueri et negare auderet, nativo rationis lumine certam existentiae Dei cognitionem obtineri posse. Sicut enim vaticani Patres de fid. cath. c. 2. statuunt, s. Matrem Ecclesiam tenere et docere, „Deum rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse; invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur“; ita respondente can. 1. definiunt: „S. q. d., Deum unum et verum, Creatorem et Dominum nostrum, per ea, quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine certo cognosci non posse, a. s.“ Itaque de fide est, naturali mentis humanae lumine certam existentiae Dei cognitionem, et quidem ex rebus creatis acquiri, ideoque nativo mentis nostrae lumine existentiam Dei demonstrari posse. Hinc ss. D. N. Papa Leo XIII. in Encyclica de phil. christ. ad mentem s. Thomae Aq. doct. ang. in scholis cath. instauranda scribit: „Igitur primo loco magnus hic et praeclarus

ex humana ratione fructus capitur, quod illa Deum esse demonstrat."

Dem. Ex scripturis huc faciunt Sap. 13. 1. sq., ubi vani natura, h. e. natura sua abutentes, imo eam pervertentes dicuntur omnes, qui cognitione Dei destituuntur. Cujus rei ratio a sacro scriptore ea assignatur, quod omnes possint et debeant ex limitata ratione entis, propria bonis visibilibus, intelligere eum, qui est ipsum Esse; quod omnes possint et debeant ex operibus productis agnoscere artificem improductum; quod omnes possint et debeant ex operum pulchritudine rerumque, quae nos circumstant, virtute adipisci scientiam, sine comparatione majorem esse ejus, qui ipsorum auctor est, pulchritudinem et potentiam. Hanc vero mentis a creaturis ad Deum ascensionem adeo obviam esse significat, ut nulla ignorantiae Dei excusatio afferri queat.

Accedit luculentum S. Pauli testimonium Rom. 1. 18. sq. Causa irae, qua impios injustosque homines, qui cognitionem veri Dei abjiciunt, Deus prosequitur, auctore Apostolo, ipsorum perversa et obstinata voluntas est. Quod enim, inquit, de Deo cognosci naturalibus mentis viribus potest, id a Deo illis manifestatum est. Invisibilis quidem Deus est, et invisibilis ipsius virtus et majestas, attamen intellectui propemodum visibilia haec per rerum universitatem a Deo conditam redduntur, adeo ut nulla sit iis excusatio, qui notitia veri Dei carent. Et profecto Deum isti reipsa cognoverunt; at quoniam eum, ut par est, minime glorificabant, vanis cogitationibus se dederunt, et in errores innumeros immersi sunt ac stulti facti sunt.

Sunt ex Traditionalistarum schola, qui vim, quae in hoc Pauli testimonio inest, eo infringi arbitrantur, quod Apostolus non de prima formatione cognitionis existentiae Dei agat, sed de confirmatione et explicatione cognitionis, quae generi humano primitiva revelatione communicata et in ipso jugi traditione conservata erat. At non gratis modo, sed omnino false contendunt, S. Paulum citato in loco ex suppositione revelationis de existentia Dei hominibus jam factae loqui.

Si namque hanc suppositionem Apostolus habuisset, ipsius implicitam saltem mentionem facere debuisset, quum ipsi, ut et auctori libri Sapientiae, propositum esset, recensere, quidquid ad cognoscendam Dei existentiam necessarium et sufficiens existimandum

est. Quod eo vel magis concedere cogeris, quod rationem redditurus, cur, quae nota sunt Dei, impiis, de quibus disserit, manifesta censenda sint, scribat: „Deus enim illis manifestavit.“

Praeterea ex contextu testimonii Paulini apertum est, Apostolum manifestationem, quae gentibus facta est, ab ea contradistinguere, qua Judaei donati sunt. Nulla vero foret ejusmodi contradistinctio, si illa supponeret positivam revelationem ac nonnisi ipsius virtute vigeret [1]).

Denique ss. Patres Pauli textum enarrantes magno consensu statuerunt, Apostolum de cognitione Dei sermonem habere, quae praeter et citra omnem positivam revelationem ex sola creaturarum inspectione existat. „Unde ergo, quaerit Chrysostomus hom. 3. in ep. ad Rom., manifesta (Dei cognitio) erat? vocem illis desuper emisit? Minime, verum id effecit, quod magis illos, quam vox quaelibet attrahere poterat; creatum orbem in medium posuit, ita ut sapiens et idiota, Scytha et barbarus visu pulchritudinem visibilium edocti ad Deum conscendere possint. Ideo ait: Invisibilia enim ipsius a creatione mundi per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur. Quod etiam propheta dicit: Coeli enarrant gloriam Dei. Quid enim dicent in illa die gentes? ignoravimus te? Itaque coelum non audistis ex solo aspectu vocem emittens? rerum omnium harmoniam et concentum clarius quam tuba clamantem? . . . Haec quippe omnia et etiam his plura compendio Paulus dixit: Invisibilia enim ipsius a creatione mundi per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur.“ Cum Chrysostomo, ecclesiae graecae lumine, testimonium dicat ecclesiae latinae decus, Augustinus serm. 141. n. 1. „Unde illi impii, inquit, veritatem detinent? Numquid Deus ad quemquam eorum loquutus est? Numquid legem acceperunt, sicut Israelitarum populus per Moysen? Unde ergo detinent veritatem vel in ipsa iniquitate? Audite quod se

[1]) Nova ratio accedit, si terminus *ἀπὸ κτίσεως κόσμου* accipitur non pro re, ex qua Dei cognitio desumatur, sed pro momento, a quo eadem cognitio humanae menti patebat. Si enim ab ipso primo creationis momento ratio ex rebus factis ad Dei cognitionem pertingere poterat, haec sane existere valebat sine positiva revelatione, ideoque Apostolus ex suppositione revelationis disserere immerito affirmatur. Porro fere certum esse videtur, terminum *κτίσις κόσμου* non significare res creatas mundi, sed creationem mundi.

quitur, et ostendit: Quia quod notum est Dei, inquit, manifestum est in illis. Deus enim illis manifestavit. Manifestavit illis, quibus legem non dedit? Audi quomodo manifestavit. Invisibilia ejus per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur. Interroga mundum, ornatum coeli, fulgorem dispositionemque siderum . . ., et vide, si non sensu suo tamquam tibi respondent: Deus nos fecit."

Eadem, quam scripturae complectuntur doctrinam, Patrum quoque et scriptorum ecclesiasticorum est doctrina [1]). Pauca quaedam ex ipsorum operibus delibabimus.

Tertullianus l. 1. cont. Marc. c. 10. Deum numquam fuisse ignotum hac probat ratione: „Siquidem a primordio rerum, conditor earum cum ipsis pariter compertus est, ipsis ad hoc prolatis, ut Deus cognosceretur." Et paucis interjectis: „Animae a primordio conscientia Dei dos est, eadem nec alia et in Aegyptiis et in Syris et in Ponticis. . . . Numquam Deus latebit, numquam Deus deerit; semper intelligetur, semper audietur; etiam videbitur, quomodo volet. Habet Deus testimonia totum hoc, quod sumus, et in quo sumus." Quo autem sensu conscientiam Dei dicat dotem animae a primordio, seu conscientiam congenitam et ingenitam, colliges tum ex ipso hoc loco, tum ex lib. de testimonio animae c. 2. et 5. et Apologet. c. 17. Nomine scilicet congenitae et ingenitae conscientiae Dei Tertullianus intelligit conscientiam naturâ, non autem positiva institutione formatam.

Similia sunt, quae docet Cyprianus de idol. vanit. c. 9., qui expositionem suam concludit verbis, quae a Tertulliano mutuatus est: „Atque haec est summa delicti, nolle agnoscere, quem ignorare non possis;" nec non quae scribunt Arnobius l. 2. adv. gent., Lactantius instit. l. 2. c. 2., Minucius Felix in Octav. c. 18.; Hilarius in Ps. 52. n. 2., et in Ps. 65. n. 10.; et Hieronymus in epist. Gal. 1. 15. Qui postremus adductis illis Johannis: Erat lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, subdit: „Ex quo perspicuum fit, naturâ omnibus Dei inesse notitiam, nec quemquam sine Christo nasci, et non habere semina in se sapientiae et justitiae, reliquarumque virtutum".

[1]) Testimonia ipsorum plurima invenire est apud Petav. de Deo l. 1. c. 1.; Thomass. de Deo l. 1; Kleutgen Theol. d. Vorzeit. Theil 1. Abhandl. 6. n. 2.; Stentrup prael. dogm. de Deo uno c. 1. th. 1.

Et in eandem epist. 3. 2.: „Deum quippe Patrem, ait, ex magnitudine et pulchritudine creaturarum potest quis intelligere, et a conditionibus conditor consequenter agnoscitur; Christi autem nativitas, crux, mors, resurrectio, nisi ex auditu sciri non potest.“

Non alia, quam horum scriptorum, Augustini fuit mens. De philosophis hujus saeculi serm. 141. agens scribit: „Veritatem fixam, stabilem, indeclinabilem, ubi sunt omnes rationes rerum omnium creatarum, viderunt quidem, sed de longinquo; viderunt, sed in errore positi, et idcirco ad eam tam magnam, ineffabilem et beatificam possessionem, qua via perveniretur, non invenerunt. Nam quod viderunt etiam ipsi, quantum ab homine videri potest, Creatorem per creaturam, factorem per facturam, fabricatorem mundi per mundum, Paulus Apostolus testis est.“ Ac de Gen. ad litt. c. 4. n. 49.: „Mens itaque humana, inquit, prius haec, quae facta sunt, per sensus corporis experitur, eorumque notitiam pro infirmitatis humanae modulo capit; et deinde quaerit eorum causas, si quo modo possit pervenire, principaliter atque incommutabiliter permanentes in Dei Verbo, ac sic invisibilia ejus per ea, quae facta sunt, intellecta conspicere.“

Opportunum duximus, haec duo afferre testimonia, ut perspicias, immerito Augustino adscribi sententiam de immediata cognitione seu visione Dei, ac immerito a quibusdam fautorem Ontologismi judicari. Sunt quidem quaedam Augustini dicta, quibus prima specie illa cognitio ab ipso asserta videtur, at reipsa ita non esse, angelicus Doctor ostendit cont. gent. l. 3. c. 47. coll. p. 1. q. 12. a. 11. ad 3.; et de verit. q. 10. a. 11. ad 12. Mentem autem Augustini Thomam plene assequutum esse, cuivis perpendenti, quae ille soliloq. l. 1. c. 1. et 8. scripsit, ad liquidum patet.

Sed quoniam scriptores, quos citavimus, latini sunt omnes, aliquot etiam graecos de eadem materia disserentes audire aequum est. Prodeat primus in medium Clemens Alexandrinus. Hic Stromat. l. 5. edit. Migne tom. 9. p. 196. affirmare non dubitat: „Patrem et omnium effectorem omnia ex omnibus insita vi et sine doctrina (ἐμφύτως καὶ ἀδιδάκτως) percipiunt . . . Itaque gentes omnes . . . unam habent eandemque anticipationem (προλήψιν) de eo, qui hoc regnum instituit, quoniam universalissimae ejus operationes omnia aequaliter pervaserunt.“ Hinc „Dei unius omni-

potentis cognitionem“ supra (p. 128) appellaverat „omnino naturalem (*παντότε φυσικήν*) apud omnes, qui recte sapiant“.

Clementem excipiat ipsius discipulus Origenes, qui in textum Pauli Rom. 1. 20, 21. notat: „Haec quamvis ad omnes homines, quibus inest ratio naturalis, attamen maxime spectant ad sapientes hujus mundi. et eos, qui philosophi nominantur, quibus praecipue creaturas mundi, et omnia, quae in eo facta sunt, discutere disciplina est, et per haec, quae videntur, ea quae non videntur, ratione colligere.“

Ad verba Pauli provocat etiam Athanasius, ut orat. cont. gent. n. 34. hanc probet affirmationem: „Ut de statuario Phidia narrant, ejus opera ex mutua partium inter se proportione et dispositione Phidiam licet absentem spectantibus exhibuisse, ita ex mundi constructione illius effector et opifex Deus intelligi necessario debet, quamvis oculis corporis non aspiciatur.“

Modum vero, quo ratio, „quae ex Deo est, et cunctis insita,“ ad Deum ex rebus creatis nos subvehat, fuse explicant Gregorius Nazianzenus, et cognominis Nyssenus; ille in orat. 28., quae est ex theologicis secunda, hic in orat. 6 de beatitudinibus. Fuse et splendide, ut solet de eodem perorat Chrysostomus hom. 9. ad pop. antioch.

Vestigiis Patrum ingrediuntur posteriores doctores et scholae theologi. Ut enim jam indicavimus, unus est Petrus de Alliaco in I. q. 3., qui affirmavit contra omnes, nulla ratione demonstrari Dei existentiam posse. Quam opinionem caeteri (Fasolus in p. 1. q. 2. a. 2. dub. 2.) temerariam, errori proximam, imo nonnulli aperte contra fidem esse statuerunt, quum apertis contradicat scripturae testimoniis.

Thesis II.

Haec porro certa cognitio, quoniam omnem inquisitionem philosophicam antevertit, merito anticipatio mentis appellatur, et merito innata, ingenita naturaeque ipsi insita eo sensu dicitur, quod ex spontanea facultatis rationalis explicatione prodeat.

Dem. part. I. Certam Dei existentis cognitionem quavis inquisitione philosophica priorem esse, efficiunt testimonia scripturae in praecedenti thesi adducta; efficiunt Patrum testimonia ibidem

allata; quorum vix unum alterumque est, quo non aperte significetur, non philosophiae, sed naturae fructum esse cognitionem existentiae Dei; efficit denique ratio bene consulta.

Profecto factum est historia certum, genus humanum summo consensu convenire in admittenda existentia alicujus numinis. Jam vero persuasionis omnibus ratione utentibus communis aliud assignari principium non potest praeter naturam rationalem, ut ea spontaneis quibusdam explicationibus obnoxia est. Novimus, traditionalistas huic argumento occurrere affirmatione, praedicti consensus principium esse revelationem primitivam in humano genere traditione conservatam. At, ne dicamus, hoc principium nec a Patribus nec a Paulo (Rom. 1. 19. coll. Act. 14. 15, 16.) assignatum fuisse; ne dicamus, ipsum parum consentire cum historia, ut quae primitivam revelationem traditione non conservatam, sed potius corruptam monstrat, certum est, revelationem primitivam, quod ad praesens doctrinae caput attinet, vim in hominum mentes exerere eatenus tantum potuisse, quatenus naturae magisterio fulciebatur.

Succedit ratio ex eo desumpta, quod, ut caeteris entibus, ita etiam homini inserta esse oporteat inclinatio ad finem, in quem natura instituente fertur, inclinatio vero enti rationali propria ideo que conjuncta cum naturali finis cognitione. Atqui finis hominis est cognitio et amor Dei.

Praeterea eo consilio universum aspectabile Deus produxit, ut per ipsum hominibus sese manifestaret. Id autem negandum foret, si ad cognoscendam Dei existentiam philosophia opus esset, et ad hanc cognitionem obtinendam obvia ea consideratio, cui omnes rationis usum habentes pares sunt, non abunde sufficeret.

Denique vix fieri potest, ut idem universum ab ullo non apprehendatur ut effectum et productum. Hinc non alios habes, qui mundum factum esse negant, quam aliquot philosophos, qui tamen actu et exercito et signato indicant, se sua opinione dictamini naturae adversari. Jam vero ista apprehensio necessario secum connexam habet apprehensionem causae primae et supremae, a qua mundus constitutus sit, et sapientissime regatur.

Dem. part. II. Anticipatio mentis (cf. Cic. top. c. 7.; de nat. Deorum l. 1 c. 16; Arist. de coelo l. 1. c. 3.) est notio, quae institutionem et doctrinam praevertit, institutione tamen et doctrina indiget, ut distincta evadat eumque gradum perfectionis, cujus

capax est, adipiscatur. Ejusmodi autem esse notionem Dei ex iis, quae disputavimus; facile perspicitur. „Nemo negat, inquit Tertullianus de spect. c. 2., quia nemo ignorat, quod ultro natura suggerit, Deum esse universitatis conditorem, eamque universitatem tam bonam, quam homini mancipatam. Sed quia non penitus Deum norunt, nisi naturali jure, non etiam familiari, de longinquo, non de proximo, necesse est ignorent, qualiter administrari aut jubeat aut prohibeat, quae instituit."

Dem. part. III. Notio quaedam innata et congenita affirmari potest aut significatione vocis primitiva, estque ea, quae in anima inest, quin ab anima sit formata, aut significatione vocis derivata, estque ea, quae ab anima quidem formata est, attamen actu spontaneo et necessario, ex ipsius natura prorumpente. Atqui notio Dei non utique omnem usum facultatum rationalium antevertit, certe tamen philosophica quavis investigatione prior est, estque fructus spontaneae et necessariae explicationis earumdem.

Atque hoc posteriore, non autem illo priore sensu Patres scriptoresque Ecclesiae notionem Dei persaepe innatam et ingenitam nominarunt.[1]) Rarius, explicatione fere semper adjecta, eandem denominationem adhibuerunt scholae theologi (Cf. Alex. Alens. p. 1. q. 2. memb. 2. a. 1.; Thom. Aq. in lib. Boët. de Trin. a. 3.).

Thesis III.

Cum hac veritate cohaeret, in homine, qui expeditum rationis usum habeat, neque negativam neque positivam existentiae Dei ignorantiam, quae invincibilis judicari queat, dari posse.

Decl. Connexio hujus theseos cum praecedente evidens esse videtur. Si enim cognitio existentiae Dei sponte et necessario ex natura rationali prorumpit, adeo ut huic inserta et congenita merito dicatur, fieri nequit, ut invincibilis sit ignorantia, sive quae in simplici privatione istius cognitionis, sive quae in judicio positivo eidem opposito consistat. Hinc mirari satis non possumus,

[1]) Patres ideam Dei presse innatam habuisse, aliquot theologi, ut Thomassinus, Staudenmaier et Kuhn docuerunt. A vero ipsos aberrasse, demonstratum est a nobis op. cit. pag. 21. sq., et 82. sq.

aliquos veteres theologos opinione ductos fuisse, „hominem sibi suisque discursibus omnino relictum ignorantiam, tam negativam, quam positivam invincibilem de Dei existentia tam physice quam moraliter habere posse (Ortega controv. dogm. 1. disp. 1. q. 4. cert. 2.)". Itaque brevi examini hanc opinionem subjiciamus.

Dem. Ea aperte repugnat cum scripturae testimoniis, quibus supra usi sumus. Sicut enim Sapiens vanos natura omnes homines dicit, quibus Dei cognitio praesto non est, ita Paulus omnes, qui veri Dei cognitionem non possident, docet esse inexcusabiles.

Repugnat cum suffragio traditionis. Patrum enim et scriptorum ecclesiasticorum ad rem ipsam quod attinet est vox, quam cum Tertulliano quidam ipsorum protulerunt, summum nempe esse delictum nolentium recognoscere eum, quem ignorare nemo possit.

Repugnat cum rationibus, quibus praecedentis theseos probationem confecimus. Quibus opportune adjicitur ratio in eo sita, quod ignorantia omnimoda legis moralis nequeat esse invincibilis. Sine aliqua enim legis moralis cognitione hominis vita notam vitae vere humanae habere non potest. Ita vero si res habet, etiam ignorantia existentiae Dei invincibilis esse non valet. Deo namque aliquo modo non cognito lex secundum propriam formalemque suam rationem apprehendi nequit.

Quare cum Augustino profiteri cogimur, Deum ubique secretum esse ubique publicum, quem nemini liceat, ut est cognoscere, et quem nemo permittatur ignorare (in Ps. 20. n. 9.). Nam, ut ipse loquitur in Joan. tract. 106., „haec est vis verae divinitatis, ut creaturae rationali jam ratione utenti non omnino ac penitus possit abscondi. Exceptis enim paucis, in quibus natura nimium est depravata, universum genus humanum Deum mundi hujus fatetur auctorem."

Itaque exploratae rei instar habendum est, atheismum nec invincibilem nec inculpabilem umquam esse posse. Alia quaestio est, num possibilis saltem atheismus sit. Quam quaestionem, quum a plurimis theologis instituatur, penitus praetermittere nefas ducimus.

Qui atheismum possibilem esse tuentur, ii veterum scriptorum nonnullos habent, qui eis faveant, ut Augustinum, qui in loco proxime allegato indicat, Deum incompertum istis manere posse, „in quibus natura nimium est depravata"; Lactan-

tium, qui instit. l. 1. c. 3. „neminem esse, ait, qui sapiat rationemque secum putet“, qui non unum Deum esse intelligat; Clementem Alexandrinum, qui Strom. l. 5. edit. cit. p. 128. scribit, Dei unius omnipotentis notionem „apud omnes, qui recte sapiant, omnino naturalem fuisse“, ac „permanens divinae providentiae beneficium percipere plerosque, eos nempe, qui non impudenter veritati resistant“; et eos non paucos, qui exponentes ista Psaltis: Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus, docent, atheum interno quidem judicio existentiam Dei respuere, hujus autem judicii externam manifestationem cavere, quum communem persuasionem suae opinioni contrariam esse optime sciat.

Habent iidem praeterea factum ipsum atheismi multorum animum occupantis. Omnes enim, qui se atheos professi sunt et adhuc profitentur, mendacii reos esse nemo dixerit.

Qui vero atheismum possibilem esse negant, ii argumentis pugnant, quibus ignorantia existentiae Dei invincibilis ad ea pertinere probatur, quae existere nequeunt.

Porro hae duae sententiae, quamvis prima specie oppositae sibi invicem sint, attamen amice componi in unam possunt, si nempe dicas, in homine, cujus natura non sit nimium depravata, qui recte sapiat, et impudenter veritati non resistat propriaeque naturae vim non inferat, atheismum possibilem non esse.

Ut paucis declaretur, quid in hac quaestione sentiendum nobis videatur, distinguatur actio mentis directa, quae ex natura, qua tali, prodit et omni liberae voluntatis motu prior est, et reflexa, quae liberi arbitrii usum includit ab eoque plus minusve dependet. Illam si prae oculis habeas; revelato Dei verbo cogeris negare, atheismum possibilem esse. Revelatione enim magistra ignorantia Dei negativa invincibilis, si de hominibus agitur, quibus integra constat et incolumis natura rationalis, dari nequit. Evidenter autem ignorantia Dei negativa invincibilis concedenda foret, si spectata sola actione directa mentis atheismus possibilis esset.

At si reflexae actionis ratio ducitur, atheismum possibilem esse concedere haud gravamur. Multum enim voluntas in mentis judiciis valet, et tum quidem maxime, quum objectum, in quo contemplando mens versatur, propensionibus humani cordis conforme vel ab iisdem difforme apprehenditur. Quod siquidem vo-

luntati ut bonum apparet, id verum etiam esse eadem desiderat, et vicissim falsum esse concupiscit, quod ipsi ut malum apparet. Jam vero ab homine, qui immemor dignitatis suae non in Deo, sed in infimis quibusque rebus felicitatem suam collocat, persuasio de existentia Dei non potest non apprehendi ut malum, abjectio autem hujus persuasionis non potest non apprehendi ut bonum. Nihil proinde mirum, quod hujusmodi hominis voluntas ardenti desiderio in negationem existentiae Dei feratur. Quo desiderio informata primo quidem mentem a memoria Dei abstrahit, tum efficit, ne mens in rationibus, quibus existentia Dei cuivis persuadetur, mature et serio expendendis versetur, ac denique mentem movet, ut undequaque apparentes colligat rationes, quibus veluti aliquo fundamento innixa facultatem adipiscatur dubitandi de existentia Dei, imo eam negandi. Ne tamen, quum explicata ratione atheismum possibilem esse statuimus, in ea nos opinione esse existimes, posse homines umquam firmam et inconcussam persuasionem de Deo non existente sibi comparare. Naturam siquidem impugnare valemus, sed non expugnare; reprimi ipsa potest et deprimi, non autem supprimi. Cum natura autem cognitio existentiae Dei connexa est.

Thesis IV.

Longe a veritate aberrant, qui Dei existentiam theoretice et proprie demonstrari posse negant, et contendunt, nullum esse argumentum, quod simpliciter objectivum sit, et ad persuadendam hanc veritatem independenter ab omni dispositione subjectiva valeat; contra omnia argumenta nonnisi praevertente innata Dei idea ac certa quadam dispositione intellectuali et morali existente valere.

Decl. Opinio, quam hac thesi impugnamus, defensorem et columen nacta est Kuhn[1]), virum sane ingeniosum et theologiae dogmaticae in academia tubingensi nuper professorem. Theoriam aristotelico-scholasticam reprehendit, quod existentiae Dei demonstrationem stricte proprieque dictam afferri posse propugnet, ac argumenta praesto esse doceat objectiva et ex sese ad persuasionem

[1]) Einleitung in die katholische Dogmatik S. 441. ff.; Die dogmatische Lehre von der Erkenntniss, den Eigenschaften und der Einheit Gottes. S. 610. ff.

de eadem faciendam idonea. Rejecta itaque hac theoria aliam proponit, quam platonico-patristicam nominat. Quae paucis exhiberi hunc in modum potest: Cognitio Dei contemplatione mundi, quae in lumine ideae Dei experientiam reflexamque cogitationem praevertentis fiat, originem habet. Tantum vi immediatae hujus ideae mens, finita apprehendens ascendere potest ad illud absolutum Ens, quod est objectum conscientiae religiosae. Ista autem idea, Patribus praeeuntibus, non est idea, quae actu est, sed quae instar seminis in ratione posita cum ratione explicatur; neque est idea, cujus conscientiam homo necessario habet, sed quae tunc solum menti illuscescit, quum ratio, imperturbata manente mutua actione inter rationem theoreticam et practicam, seu inter rationem et conscientiam ethicam, pura et integra servatur. Si cor hominis stultitiae mancipatur et rebus caducis se dedit, ipse veri Dei notitia destitutus mundanas res asciscet deos suos. Si vero cogitationi se addicit totusque in ea est, pertinget quidem ad notionem absoluti, at quae non Deum repraesentat, sed substantiam absolutam, essentiam scilicet vita, personalitate, intellectu et libertate carentem, quae omnibus rebus ut prima natura (Grundwesen) subest. Quum igitur cognitio Dei, quae vere talis sit, ultimo dispositione intellectuali et ethica subjecti, seu personalitate hominis nitatur, fieri non potest, ut existentia Dei modo theoretico et objectivo demonstretur, ac argumentis, quae simpliciter objective valeant, et communi persuasioni gignendae paria sint, confirmetur.

Dem. Haec opinio refragatur scripturis. Profecto Sap. 13. vani dicuntur omnes, qui ignoratione Dei laborant. Hujus vero rei causa assignatur ea, quod quum praesto omnibus media sint, quibus ad certam Dei cognitionem adduci et possint et debeant, nihilominus eam non habeant. Media autem, quibus ad certam Dei cognitionem pervenimus, tum certe habent vim argumentorum simpliciter objectivorum, quum valent independenter ab omni dispositione subjectiva. Atqui media a sacro scriptore assignata nullum includunt ordinem ad quamcumque dispositionem subjectivam tamquam ad fontem, a quo, saltem ex parte valorem suum repetant. Valent igitur independenter a quacumque dispositione subjectiva, ideoque rationem argumentorum simpliciter objectivorum habent, quibus demonstratio existentiae Dei proprie dicta conficitur.

Argumentum huic simile elicitur ex testimonio Apostoli Rom. 1. Proponit enim hic creaturas mundanas ut medium, quo mens ad certam existentiae veri Dei cognitionem provehitur. Ejusmodi autem medium aperte vim habet argumenti, quo existentia Dei demonstratur demonstratione proprie dicta. Ad quam probationem momentum accedit gravissimum ex eo, quod Paulus de hominibus veritatem in injustitia detinentibus in sensu composito agit, ideoque de hominibus dispositione subjectiva, a qua Kuhn vim mediorum intrinsece dependentem ponit, plane destitutis.

Eadem opinio alienissima est a mente ss. Patrum. Sane Patres frequenter aut diserte aut aequivalenter summum delictum esse statuunt, Deum nolle agnoscere, quem ignorare non possis. Jam vero ista opinione stante Deus ignorari non solum potest, sed etiam ignorandus necessario a plurimis est, quum in plurimis dispositiones illae subjectivae desiderentur, a quibus illa certam Dei cognitionem dependentem esse ponit. Sed hac argumentatione opus non est, quum praedicta Patrum sententia ignorantia positiva Dei delictum esse significetur non in causa, sed in se, non quod ex improba dispositione prodeat, sed quod pugnam contra vocem propriae naturae involvat.

Deinde Patres ideam Dei, quam nobis congenitam aliquoties nominant, exhibent ut identicam cum ipsa cognitione existentiae Dei, eamque realem et objectivam esse demonstrant explicando ejus originem ex obvia eorum, quae sumus, et in quibus sumus, consideratione et adducendo rationes, quae objectivam ejus necessitatem patefaciant. Sicut igitur idea Dei, quam ingenitam sancti Patres dicunt, nullam habet cognationem cum idea innata, quam amplectitur Kuhn, ita Patres ideam Dei argumentis objectivis, non autem haec illa valere arbitrati sunt.

Accedit, quod plurimi Patres scriptoresque Ecclesiae, nominatim Tertullianus, Clemens Alexandrinus, Origenes, Nazianzenus Gregorius, Damascenus non Platonis, sed Aristotelis de origine idearum doctrinam sequantur. Quum igitur Aristoteles quascumque innatas ideas respuat, certum est, illos non agnovisse innatam Dei ideam, multoque minus ab ea vim argumentorum ad Dei existentiam comprobandam desumpsisse.

Denique tam certum, quam quod certissimum, nobis est, nullum sanctorum Patrum ideam innatam Dei sensu recentiorum tradidisse, maxime autem nullum ne innuisse quidem, argumenta ad

persuadendam existentiam Dei idonea valorem suum ullo modo mutuari ab idea Dei menti ingenita. Probatam hanc affirmationem dedimus locis supra citatis. Itaque simpliciter nova, non autem veterum Patrum auctoritate fulta habenda est opinio, in qua expendenda sumus.

Repugnat quoque haec opinio cum rata doctrina doctorum scholae. Quod, quum ab ejus auctore concedatur, probatione opus non habet.[1]) Unum tamen addere liceat, nempe in ejusmodi capitibus doctrinae, cujusmodi est praesens, theologo catholico non permitti, oppositionem fingere inter doctrinam Patrum et unanimem scholae doctrinam.

Postremo adversatur eadem opinio rationi theologicae. Propugnatores ejus nobiscum conveniunt in admittenda hac propositione: Ratio humana nativis suis viribus certam existentiae Dei cognitionem obtinere potest. Atqui haec propositio constare sibi non potest, si existentia Dei argumentis objectivis, et ab omni elemento subjectivo quoad ipsorum valorem independentibus demonstrari non potest. Nam veritas, ut mentis humanae objectum est, formam judicii induit, estque judicium objectivum seu identitas objectiva duarum idearum. Quare si hanc certo cognoscimus, veritatis certam cognitionem possidemus. Tum vero certo eam cognoscimus, quum perspicimus, objectum prima idea repraesentatum ita id esse, quod altera exhibetur, ut id non esse aut absolute aut hypothetice non possit. Ergo certa cognitio veritatis est cognitio objectivae necessitatis judicii, ideoque hac non manifestata existere nequit. Jam vero tantum objectiva elementa objectivam necessitatem manifestare valent. Si igitur existentia Dei argumentis objectivis in suoque valore a momentis subjectivis independentibus demonstrari non potest, ejus certa cognitio dari nequit.

Verum, ut ratum statumque magis sit, quod contendimus, discussione istius opinionis in se monstremus, cum ea certam existentiae Dei cognitionem insociabilem esse. Idea immediata Dei, qua argumenta ad Dei existentiam probandam adhiberi solita valere dicuntur, aut independenter aut dependenter ab his objectiva cognosci ponitur. Hoc alterum fieri nequit. Ne enim dicamus, non ideam argumentis, sed argumenta ideâ valere, evidens est,

[1]) Examen eorum, quae contra doctrinam Scholasticorum et nominatim Thomae Aquinatis a Kuhn objiciuntur, a nobis institutum habes op. cit. pag. 98. sq.

repugnare, mentem argumentis demonstrationi conficiendae ex sese imparibus certo cognoscere posse ideam sibi inditam esse objectivam. Quare asserendum est, istam ideam independenter a praedictis argumentis objectivam cognosci. Sed etiam hoc asseri nequit.

Si namque immediata Dei idea independenter ab argumentis quibusvis objectiva cognoscitur, ex se suaque natura talis esse perspicitur. Id vero negat Kuhn, ut qui argumentum, quod ontologicum nominat, respuit; et negare debet, nisi cogi vult, rationem reddere, ob quam ista objectiva censenda sit. Non siquidem eo immediata cognitio a mediata differt, quod hujus ratio reddi possit, illius non possit, sed eo differt, quod ipsius ratio ex ipso objecto cognito, mediatae vero ratio ex aliquo ab eodem distincto sumatur. Ad haec, si immediata Dei idea independenter ab omnibus argumentis objectiva cognosci statuitur, necessario dandum est, per ipsam solam certa existentiae Dei cognitione mentem informari. Si proinde ab ipsa valor argumentorum dependens defenditur, simul defendendum est, existentiam Dei, non praevertente certa ejus cognitione, demonstrari non posse.

Jam si immediata Dei idea ex se objectiva non cognoscitur, ex ea valor in argumenta derivari non potest. Quamobrem, quoniam hinc idea ex se non valet, inde argumenta ex se non valent; quoniam illa supplere nequit, quod his deest, et haec supplere non possint, quod illi deest, non possumus non concludere, certam cognitionem existentiae Dei naturalibus rationis viribus existere non posse. Ut igitur dogma ab Ecclesia definitum in tuto positum sit, necesse est, Kuhn aut argumentum ontologicum amplectatur, aut fateatur, argumenta, quibus vulgo existentia Dei probatur, simpliciter objectiva esse.

Ita quidem, repones, nisi Kuhn rationem aliquam specialem cognitionis existentiae Dei, qua ea certa sit, protulisset, ipsam nimirum naturam immediatae ideae Dei, quae ita habeat, ut merito haec idea dicatur manifestatio Dei in anima. Sed difficile non est, hoc effugium praecidere.

Ex eo, quod anima manifestatio perfectissima Dei ad extra est, infert Kuhn, animam per sui cognitionem primum et maxime Deum cognoscere. Num probanda est haec illatio? Duae sunt potissimae de Deo quaestiones: Utrum sit Deus, et Quid sit Deus. Si haec altera instituitur, jure anima manifestatio perfectissima Dei ad extra appellatur, eadem autem appellatione falso

insignitur, si prior illa agitur, quum Deum esse omnes visibiles creaturae ex aequo manifestent. Quamvis igitur verum sit, animam, quia est perfectissima Dei ad extra manifestatio, si ut par est cognita fuerit, ad perfectiorem ideam Dei mentem provehere, quam caeteras creaturas, attamen falsum est, eandem ex eadem causa esse primum, quo Deum esse doceamur, aut esse id, quo facillime Deum esse cognoscamus. Quod si Kuhn notasset, vitio Scholasticis minime vertisset, quod Dei existentiam demonstraturi ab animae consideratione exordium non coeperint.

Verum perfectius mentem suam Kuhn explicat. Quoniam, inquit, anima est manifestatio Dei maxime immediata (?) et perfecta, aut speculum, quod menti imaginem Dei immediate repraesentat, in mente naturâ inest idea Dei, cujus conscientiam, servata nativa perfectione, acquiris, quaeque est immediata scientia ipsius Dei. Sed anima est quidem manifestatio Dei objectiva, non autem formalis, ideoque rationem speculi immediate Deum repraesentantis ac ideae Dei minime habet. Deinde dicat nobis Kuhn, quid sit idea Dei, quam naturâ nobis inesse affirmat. Num est id, quod repraesentat imaginem Dei, an ipsa hujus repraesentatio? Si primum eligat; ergo ipsa anima est idea Dei, quod est absonum. Si alterum sumat; ergo prima idea Dei non est Dei, sed imaginis Dei idea; est, utpote determinata ab anima ut objecto, idea quidem ejus, quod est imago Dei, non autem idea ejusdem, quatenus est imago Dei; est idea, cujus conscientia independenter ab omni dispositione subjectiva semper et necessario habetur; est denique idea, quae nullo modo scientia de Deo objectiva censeri et dici potest.

Caeterum quod Kuhn adjicit, immediatam nempe ideam Dei concipiendam esse non ab eo solum determinatam, quod speculativum in nobis est, sed etiam ab eo, quod practicum est, suspicionem movet, illam non esse id, quod nomine ideae communiter significamus, sed esse aliquid sui generis. Quae suspicio, lectis iis, quae iste auctor de momento dogmatico quaestionis, utrum existentia Dei demonstrari possit, disserit, in certitudinem transit. Docet enim, radicem ac propriam vim cognitionis Dei esse fidem; et fidem, qua Deum cognoscimus, non tantum esse scientiam immediatam, sed etiam persuasionem liberam, ex tota personalitate hominis, et maxime ex conscientia ejus ethica promanantem; ac fidem hanc esse requisitum subjectivum ad certam

cognitionem existentiae Dei. Hinc certitudinem hujus cognitionis esse certitudinem fidei, non illius autem fidei, quae supernaturalis est, nec universim illius, quae auctoritati praestatur, fidei igitur, quae reipsa aliud non est, quam fiducia impulsui naturae adhibita, vel instinctus quidam naturae intellectualis. Videant alii, num ejusmodi fides admodum ab ea differat, quam Jacobi immediatam fidem intellectualem, fidem in Deum ex immediata revelatione intellectuali provenientem nominat, praesertim quum Kuhn istam fidem nomine sensus interni vivi divini designet.

Thesis V.

Magno errore iidem tenentur, quum argumentis, quibus ad existentiam Dei probandam in scholis utuntur, tantum ejus absoluti, in quo varia systemata monismi haerent, non autem necessario Entis absoluti ab universo penitus distincti et diversi existentiam demonstrari asserunt.

Dem. Celebratum est apud veteres theologos argumentum, quod ab Aristotele didicerunt, quod nempe ex motu sumitur (S. Thomas p. 1. q. 2. a. 3., cont. gent. l. 1. c. 13.). Vis hujus argumenti tota pendet ex hac propositione: Omne, quod movetur, ab alio movetur, seu quod eodem redit: Adaequata ratio motus seu mutationis non potest contineri in ipsa re mota seu mutata. Et quoniam ratio hic intelligitur non ea, qua subjectum, sed ea, qua principium motus constituitur, eadem propositio clarius in hunc modum enuntiatur: Adaequatum principium motus seu mutationis non potest esse ipsa res mota seu mutata. Haec vero propositio est absolute et metaphysice certa.

Ut enim res aliqua mutata dici possit, necesse est ea ejus potentia, qua mutabilis est, determinetur ad actum. Determinare autem se ipsam illa nequit, quoniam est potentia passiva, ideoque determinanda ab alio est. Hoc autem aliud aut est res a re, cujus ista potentia est, distincta, aut est hujus rei quaedam potentia a passiva ejus potentia distincta. Si primum, res mutata nullo modo est principium suae mutationis, si alterum, ea quidem est principium ejusdem, verum non adaequatum. Nam potentia, qua determinat potentiam suam passivam, determinanda primum est, ut determinare valeat. Quum igitur determinationem hujusmodi a se habere nequeat, quia ipsa est prima forma, qua potentia agens

in actu secundo constituitur, oportet ut ab alio eam habeat. Ita vero si res habet, res mota, quamvis sit sui motus principium, attamen non est adaequatum ejus principium. Concedendum igitur est, adaequatum principium motus non posse esse ipsam rem motam.

Cum hac porro propositione consequutione necessaria copulatur thesis: Existit motor immobilis, ut qui solus esse potest sufficiens ratio motus.

Est autem evidens, motorem immobilem non esse absolutum monismi, sed esse illud Ens absolutum, quod Deum verum profitemur. Nam, ut dicta patefaciunt, motor immobilis est Ens, a quo omnia mutabilia ideoque omnia entia finita dependent, quodque ipsum independens est ab omni alio; deinde est Ens infinitum et absolute perfectum, quum quidquid finitum et aliquo modo perfectibile est, id etiam mutabile sit; est praeterea Ens, cujus essentia est Esse, ideoque Ens necessarium, secus enim in eo agnoscendus est actus cum potentia permixtus; denique est Ens, quod omnem potentiam tam subjectivam, quam objectivam a se excludit, ideoque actus purus.

Aliud sequitur argumentum ex ratione causae efficientis, quod proponitur a S. Thoma loco citato, et modo paulo diverso adhibetur a Suario Metaph. disp. 29. sect. 1. n. 20. sq. Datur in universo ordo causarum efficientium, i. e. ordo rerum, quae ipsae productae sunt, et alias rursus producunt, ordo proinde rerum, qui ita habet, ut existentia subsequentis ab existentia praecedentis dependens sit. Quare nulla in ejusmodi ordine res fingi potest, quae sit sufficiens totius ordinis causa, quae nempe sit tantum efficiens et producens, non vero simul effecta et producta. Quum igitur necessarium sit, ut existat ordinis istius sufficiens ratio, admittenda est existentia Entis ordine isto non comprehensi, quod non effectum et productum, sed tantum efficiens et producens sit [1]). Atqui Ens improductum ac in suo Esse ab omnibus independens

[1]) Oppugnarunt hoc Thomae argumentum eo nomine, quod ipse arbitratus sit, minime evidenter repugnare, res quae mutuo in sua a se existentia pendeant, in infinitum progredi, earumque nullam esse primam. Verum intellectum id voluit angelicus Doctor de causis, non per se, sed per accidens subordinatis, ac posito, existere aliquam causam absolute primam et supremam, quae improducta sit, et ultima ratio productionum initio temporali carentium.

est ipsum Esse Actusque purus. Absurde vero affirmaretur, ejusmodi Ens esse absolutum a monismi sectatoribus confictum.

Tertium jam expendatur argumentum, quod ibidem (cf. cont. gent. l. 1. c. 15.) adhibet Thomas, quodque, ut ipse loquitur, „ex possibili et necessario“ petitur. Exploratum est, existere res quasdam, quae possibiles sunt esse et non esse, quum quaedam generentur, quae proinde in generantibus habebant potentiam intrinsecam ad esse, quaedam corrumpantur, ideoque in se continebant potentiam intrinsecam ad non esse. Quae vero talia sunt, non possunt esse semper. Si hinc omnia talia essent, aliquando nihil fuisset. Si autem aliquando nihil fuisset, numquam aliquid esse potuisset. Quare necesse est fateamur praeter istas res existere aliquid, quod actu necessario est, adeo ut non esse ipsi absolute repugnet [1]). Atqui Ens, quod ejusmodi actu est, quod proinde in se sui Esse rationem complectitur, ipsumque est Esse, profecto non est absolutum monismi, sed illud Ens absolutum, „quod omnes dicunt Deum“.

Aliter sentit Kuhn. Primo quidem notat, expositam argumentationem initium capere ab experientia, quae omne ens mundanum actu non esse, nisi supposito alio monstret, ac ostendat praesentem rerum statum esse effectum alicujus praecedentis, et hunc denuo alicujus etiam ipso anterioris. Ex qua praemissa, inquit, de qua utique, ducta ratione ejus experientiae, quae unice nobis possibilis est, dubitatio exstare nequit, concluditur, existere aliquod absolute Primum, Esse aliquod independens et necessarium. Sed, subdit, quoniam nulla experientia series causarum et effectuum exhauriri potest, inductio cosmologica est formaliter insufficiens, et positio entis necessarii et immutabilis, quatenus incompleta et insufficiente experientia nititur, transilit experientiam et habenda est anticipatio cogitationis.

At fallitur Kuhn. Non i n d u c t i v a, sed d e d u c t i v a est exposita supra argumentatio, atque in eo sita, ut suppeditata per experientiam materia, cui applicari possint principia, quae ratio non

[1]) Simili ratione, qua praecedens argumentum oppugnarunt, hoc quoque impugnarunt. Impugnatio autem simili responsione rejicitur. Scilicet, quum Thomas statuit, sola ratione doctrinam Aristotelis de successionibus generationum et corruptionum initio et fine carentium refelli non posse, id non absolute, sed posita et concessa existentia Entis a se affirmat; qua positione facta habetur ipsum Esse ut ultimum principium ejus entis, quod in istis successionibus cernitur, et Actus purus ut ultimum principium ejus actus, qui in iisdem obtinet.

modo logica, sed etiam metaphysica esse perspicit, his principiis nixi inferamus, existere Ens immutabile, necessarium, quod et suae et aliorum existentiae rationem in se contineat. Principium, quo potissimum mens in hac illatione regitur, est principium rationis sufficientis. Quod et ipse Kuhn non pure logicum, sed metaphysicum esse fatetur.

Verum, ita deinde docet Kuhn, quamvis principium rationis sufficientis sit metaphysicum; et veram reddat conclusionem ab ente contingente ad necessarium, quod sit ratio omnium contingentium, attamen non demonstrat hoc ens sub ratione Entis absoluti, quod sit causa res producens et extra ipsas et independenter ab ipsis existens et manens, neque etiam sub ratione absolutae et immanentis substantiae rerum, sed vel sub illa vel sub hac ratione, prout principium adhibetur vel a mente anticipatione Dei informata vel a mente anticipatione Monistarum instructa. Quam falsa haec sint, ex superioribus liquet. Quam autem perniciosa et damnosa facile quisque per se assequitur, maxime quod Kuhn aperte asserat, argumentationem, de qua dicimus, nisi in lumine ideae innatae Dei fiat, probare tantum et primo absolutum Monismi.

Succedit quartum argumentum sumptum, ut in loco citato angelicus Doctor loquitur, „ex gradibus, qui in rebus inveniuntur"; intelliguntur vero gradus tum in iis perfectionibus, quibus variae species rerum distinguuntur sibique subordinantur, ut puta in perfectione cognoscendi, qua homo et brutum, in perfectione vivendi, qua homo, brutum et planta, ac maxime in perfectione essendi, qua homo, brutum, planta et corpus anorganicum distinguuntur, et sibi subordinantur; tum in iis perfectionibus, quibus individua ejusdem speciei ab invicem differunt, ut puta, quum de hominibus agitur, in perfectione sapientiae, sanctitatis aliarumque proprietatum, quae ad naturam accedere eamque perficere possunt. Si igitur in hujusmodi perfectionibus datur majus et minus, necesse est detur etiam maximum et summum. Quare quoniam omnes rationes, quae considerari possunt, in ratione entis includuntur, si datur magis et minus ens, necesse est detur etiam maximum et summum. Ratio enim ejus, quod magis et minus diversis subjectis convenit, in his sita esse non potest, sed necessario in alio sita est, quum ipsorum nulli per essentiam, sed omnibus per participationem insit, seu omnia non a se, sed ab alio illud habeant. Quamobrem admittenda est existentia entis, quod est summe et maxime sapiens, sanctum, cognoscens, vivens, et,

in quo omnia continentur, summe et maxime ens, quod nempe sui Esse rationem in se comprehendat, et principium ac causa omnium inferiorum sit [1]). Patet vero, hoc ens non esse absolutum Monismi, sed illud Ens absolutum, quod dicimus Deum.

Huic argumento valde simile est illud, quod Thomas exsequitur cont. gent. l. 2. c. 15. Nihil duobus convenire potest secundum quod ipsum, seu si ita loqui fas est, secundum ipseitatem; quod enim de aliquo secundum ipseitatem dicitur, id cum eo convertitur, ipsumque non excedit. Quod autem alicui non secundum ejus ipseitatem convenit, id ei per aliquam causam convenit, quum evidens sit, id, quod causam non habet, primum et immediatum esse; primum quidem, quoniam subjecto nullum convenit praedicatum ipso prius, quod sit causa, cur ipsum de eo praedicetur; immediatum autem, quia inter ipsum et subjectum nullum datur medium, per quod huic inhaereat. Ergo si quid de duobus praedicatur, id aut de utroque aut de alterutro per causam dicitur. Atqui esse de omnibus, quae a nihilo distinguuntur, praedicatur. Aut igitur de omnibus, aut de omnibus uno excepto per causam praedicatur. Quum primum absonum sit, manifesta est existentia entis, de quo esse praedicatur secundum ipseitatem, quod proinde est ipsum Esse et cujusvis alterius entis principium. Hujusmodi autem ens est Ens absolutum, quod Deum nominamus, toto coelo diversum ab absolute Monismi.

---

[1]) Hoc argumentum non omnibus probatur, quum verum esse minime videatur, ubi magis et minus in perfectionibus inveniatur, ibi summum quoque et maximum inveniri, quod sit ratio caeterorum, in quibus perfectiones magis et minus insint. Sic invenitur quidem magis et minus in calore, non autem summum et maximum in eodem, quod sit ratio et causa omnis caloris extra se. Difficultas hujusmodi evanescit, si mentem advertis ad rationem perfectionum, quas Thomas, et qui ante ipsum eodem argumenti genere usi sunt, ut Augustinus, Anselmus, Richardus de S. Victore et alii, prae oculis habent. Perfectiones scilicet contemplantur, quibus genera speciesque rerum differunt et sibi subordinantur, ideoque in his quidem sunt, attamen notione sua ea non comprehendunt. Perfectiones deinde contemplantur, quibus individua ejusdem speciei differunt, verum non ut a specie propriam suam rationem habent ad eamque solam pertinent, sed ut a specie praescindunt; nullo autem modo eas perfectiones contemplantur, quae intrinsece et necessario ad determinatam speciem referuntur, extraque ipsam esse non possunt. Uno verbo perfectiones contemplantur, quarum notio non involvit necessario rationem finiti. Si enim haec ratio involvitur, datur quidem magis et minus, sed dari nequit summum et maximum, quamvis etiam hoc detur, simulac istae perfectiones notione concipiantur, ad ipsas pariter pertinente, sed rationem praedictam non complectente.

Habet Thomas loco citato illud etiam argumentum, quod summo studio excoluerunt non solum Patres et ecclesiastici scriptores (cf. Athanasium adv. gent. n. 35. sq.; Gregorium Nazianz. orat. 2. de theol.; Minutium Felicem in Octav. c. 17. sq.; Lactantium de opif. Dei), sed etiam veteres gentiles philosophi (cf. Platonem in Phaed. et Timaeo; Aristotelem in libris phys.; Ciceronem de nat. deorum l. 2. n. 20. sq.). In hoc universo deprehenditur non modo existentia et efficientia causarum finalium, sed ea quoque ipsarum subordinatio, ex qua harmonicus illius ordo enascitur. Atqui haec auctorem universi demonstrant incomprehensibili sapientia et potentissima voluntate praeditum.

Existere causas finales, ac vim suam in omnia exerere, hoc pacto, praeeunte Thoma probatur: Toties sane agnoscenda est actio propter finem (Zweckthätigkeit), quoties agens ab effectu ad agendum movetur. Atqui omne agens ab effectu ad agendum movetur. Omne siquidem agens determinatum ad aliquem est effectum, seu quod idem est tendit ad determinatum aliquem effectum. Tendere vero ad determinatum effectum, et ipsum appetere, ab ipsoque adeo ad agendum moveri, eodem redeunt. (Cf. Thomam p. 1. 2. q. 1. a. 2.)

Deinde, omne agens agit aut per intellectum aut per naturam. Illud, quum agat praeconcipiens intellectu, quod actione consequitur, propter finem agere liquet. Sed etiam hoc propter finem agit. Sicut enim in intellectu praeconcipiente existit tota similitudo effectus producendi, et haec similitudo est forma agentis, qua talis, ita in agente quoque per naturam praeexistit similitudo effectus producendi, quae est forma agentis per naturam, qua talis. Etiam hoc igitur per suam actionem intendit similitudinem formae, quam agit, sicut agens per intellectum intendit id, cui per suam praeconceptionem assimilatur. Impetus enim agentis sequitur inclinationem formae, per quam agit. (Cf. Thomam cont. gent l. 3. c. 2.)

Verum patientia etiam tendunt ad finem. Passio enim, quae media est inter potentiam patienti propriam et actum hujus potentiae, habet rationem ejus, quo subjectum patiens secundum naturam suam explicatur et perficitur, quoque ipsum in propriam perfectionem tendit. Agnoscendus igitur in patientibus est appetitus naturalis, per motum tendendi ad actum. Quum „perfectum sit unumquodque, in quantum fit actu, oportet, quod intentio cujus-

libet in potentia existentis sit, ut per motum tendat in actum.“ (Cf. Thomam cont. gent. l. 3. c. 22.)

Itaque certum est, omnia tam agentia, quam patientia tendere ad finem, ideoque negari causarum finalium existentiam non posse. Facile hinc de commento materialismi, nullas extare causas finales judicatur. Rem unamquamque, docent, sic et non aliter constitutam et formatam esse, non fine id exigente, sed conditione materiae ac virium ejus id postulante. Idem id est, ac si quis domum structuram, quam habet, ideo habere dicat, quod natura materiae adhibitae eam flagitabat. Si quisque id opinantem stultum habet, sine comparatione stultior aestimari is debet, qui de naturae operibus ita sentire non erubescit. (Cf. Trendelenburg logische Untersuchungen II. S. 2. ff.) Caeterum arduum minime est, materialistis extorquere professionem causarum finalium, si ab ipsis solutionem quaestionis poscis, unde istae qualitates et vires materiae sint, quibus omnia explicare conentur.

Non minus autem certum est, causas finales, quae in universo existunt et vigent, ita subordinari, ut inde prodeat stupendus plane, constans sibique jugiter similis ordo universi. Jam vero si haec duo explorata sunt, explorata quoque est existentia Entis incomprehensibili sapientia et potentia ornati, quod principium et causa sit universi ordinati.

Sunt, qui hoc argumento immediate Dei existentiam probari negant, quum ordini universi producendo par esse ens possit, quod magna quidem sapientia et potentia, non tamen infinita emineat, sed in errore isti versantur.

Profecto ordo, quem spectamus, ejus rationis est, ut ab eo solo originem habere possit, cui tamquam principio et auctori totum universum est subjectum. Nam ab eodem, a quo omnes vires earumque explicationes pendent, ipsum etiam esse, cujus eae sunt, necessario pendet. Is vero, a quo hoc pendet, est Ens absolutum.

Quod multo evidentius apparet, si rationem expendis, qua ad efficientem causam finalis se habet. Causa finalis non consistit nec operatur seorsim, sed operatur per causam efficientem. Est enim ipse finis, ut in causa efficiente est, eique formam tribuit, et in hac sua cum ea unitate semetipsum, ut effectus est, producit. Finis nempe habet simul rationem ejus, quod efficitur, et ejus quod efficit. Illa ratione considerata non actu, sed potentia tan-

tum est, hac vero spectata actu est, quum secus operari non posset. Actu autem manifeste tantum est considerato ipsius esse ideali. Unde rata habenda est ab omnibus haec propositio: Ubi finis habetur, qui vim causae habet, ibi concipias necesse est cogitationem, quae aut vim efficiendi informet, aut ipsa sit effectrix, per identitatem nempe cum virtute efficiendi. Jam vero dominium finis in hoc universo et universale est et intimum, ita ut ipsam rationem entis ingrediatur, atque hoc ex eodem, ex quo habet, ut sit ens, habeat etiam, ut sit ad finem destinatum, et vicissim. Ergo principium universi admittendum est, quod sit Omnipotentia infinite sapiens et Sapientia omnipotens. Hoc enim principio non admisso tamquam principium universi admitti non potest cogitatio effectrix, quae tamen admittenda est, ut ratio sufficiens talis dominii finis, quale reipsa est, assignari queat.

Hoc etiam argumentum independenter ab idea Dei innata valere Kuhn negat. Rationem hanc affert, quod asseri possit, ordinem universi non ab extra, sed ab intra oriri; hoc est substantiam unicam absolutam et universalem vi insita secundum determinatos fines explicari, et per gradus progrediendo tandem in entibus spiritualibus ad conscientiam sui pervenire. Atqui, reponimus, asseri id non potest.

Ac primo quidem Monistae, quorum est hoc commentum, non declarant factum, quod declarandum est. Existere in natura vim secundum determinatos fines sese explicandi, nemo est, qui in dubitationem adducat. Quod quaeritur ab omnibus, est ratio hujus facti, de quo experientia certi sumus. Eam autem Monistae non afferunt.

Imo afferre eam nequeunt. Nam finis, ut ad semetipsum efficiendum operari possit, supponendus est existere secundum esse suum ideale. Hoc vero suum esse tantum in intelligente habere potest. Ergo vis sese explicandi secundum determinatos fines, nisi vel ipsa intelligendi virtute sit praedita, vel a principio intelligente intrinsecam determinationem acceperit, repugnat; item appetitus formationum naturae rerum insitus, qui cogitatione terminum, ad quem fertur, repraesentante determinatus non sit, ad ea pertinet, quae cogitari non possunt.

Adductis argumentis quaedam adhuc adjiciamus. Primum sit, quod deducitur ex duplici ratione entis rebus convenientis. Distinguimus duplex esse rerum, reale nempe et ideale, et du-

plicem ordinem earumdem, realem et idealem; ac perspicimus inter duos hos ordines necessariam harmoniam extare. Haec autem harmonia pendet hinc ab essentiali determinatione entis intelligentis suscipiendi in se res secundum earum esse intentionale, inde ab essentiali determinatione rerum menti sese communicandi suumque esse intentionale propagandi. Atqui utraque essentialis determinatio ea solum conditione intelligi potest, quod existat aliquod Intelligere, quod est ipsum Esse, et aliquod Esse, quod est ipsum Intelligere, quodque simul et mentis intelligentis et rerum sit principium.

Alia via ad eandem conclusionem adducimur. Res, quae tantum res sunt, esse suum secundum omnem ejus rationem in se non continent, quum utique esse suum reale in se habeant, minime vero esse suum ideale. Quare necessario supponunt ens intelligens, quod et ipsarum esse ideale et suum proprium in se comprehendat. Duobus modis autem hoc esse in se complecti potest ens intelligens, aut nempe potentia aut actu. Si primo modo complectitur, manifeste supponit res ab ipsisque quoad actum pendet, ideoque non est illud ens intelligens, quod primo et proprie a rebus supponitur, et in quo hae primo esse suum ideale habeant. Necesse igitur est existat aliquod ens intelligens, quod nullo modo potentia, sed tantum actu esse ideale proprium et esse ideale omnium in se contineat. Hujusmodi autem ens non potest esse aliud, quam ipsum Esse per essentiam suam repraesentativum, seu quam Ens, quod simul est Esse infinitum et Idea infinita. Notandum vero vix est, hoc ens non esse absolutum Monismi, sed esse vere Ens absolutum seu Deum.

Non multum ab hoc argumento differt illud, quod consideratio veritatum necessariarum et immutabilium suppeditat. Hae enim veritates, quoniam hinc leges nostrae cognitionis inde leges ipsarum rerum, seu simul leges cogitandi et leges essendi sunt, neque a mente humana neque a rebus existentibus dependent. Quoniam autem in se consideratae non esse reale, sed ideale tantum habent, ideoque formaliter in mente cognoscente tantum sunt, qua tales rationem nullam habent praeter mentem aliquam immutabilem, necessariam et aeternam, quae, quum istae simul leges cogitandi et essendi sint, simul sit essentia immutabilis, necessaria et aeterna. Existit ergo ejusmodi mens. Ea autem sane

non est absolutum Monismi, sed illud est Ens absolutum, quod Deum nominamus.

Multum quoque valet argumentum, quod ex facto conscientiae moralis elicitur. Tria in conscientia morali distinguere possumus. Primum est, quod sit conscientia obligationis absolutae, cui nimirum nec ullius boni obtinendi, nec ullius mali vitandi gratia subducere nos possimus. Implicitam igitur illa habet apprehensionem Entis, quod sit Bonum absolute summum, cui uni pura competat ratio finis. Nam principium obligationis absolutae est principium ultimo rationem boni et mali determinans.

Alterum est, quod ista includat conscientiam subjectionis sub voluntate aliqua in nos suprema auctoritate dominante.

Tertium est, quod eandem comitetur persuasio, negari quidem, non tamen destrui a nobis posse praedictam subjectionem, utpote quae cum ipsa natura nostra cohaereat. Cunctis scilicet, qui morem gerere legi per conscientiam se manifestanti detrectant, idem quod ut principium obligationis apprehendimus, se judicem et vindicem infallibilem repraesentat.

Atqui conscientia obligationis moralis est factum universale, constans et invincibile, proindeque factum a natura humana inseparabile, et non minus reale, quam haec realis est. Quid igitur? Scilicet existit Ens, quod est Bonum absolute summum, supremus omnium finis, et auctoritate absoluta ac justitia et sanctitate indefectibili praeditum; Ens nimirum, quod non absolutum Monismi, sed vere Deum esse apud omnes constat.

Sed concludamus jam seriem argumentorum demonstratione, quae ab appetitu beatitudinis, humanae naturae insito ducitur. Hic appetitus est appetitus perveniendi ad statum, qui omnium facultatum plena, earumque naturae respondente explicatione, ideoque adeptione summi gradus bonitatis homini propriae continetur. Hunc statum possibilem esse, concedere quisque adigitur, qui naturam, qua constamus, mendacium esse non vult. Atqui possibilis ea tantum conditione concedi potest, quod existentia Entis, quod sit ipsa Veritas, Bonitas et Pulchritudo in tuto sit posita. Terminus namque appetitionis humanae abstracte consideratus est verum, bonum et pulchrum. Hujus autem termini concreta et plena expressio nulla est praeter Ens, quod est ipsa Veritas, Bonitas et Pulchritudo.

Thesis VI.

Merito ac jure argumentatio, qua ex Dei notione ad existentiam Dei concluditur, in scholis respuitur, et cum s. Thoma aliisque gravissimis doctoribus affirmatur, quamvis Deum esse sit per se notum secundum se, attamen per se notum nobis minime esse.

Decl. Utitur ista argumentatione s. Anselmus proslog. c. 2. hac forma: Id, quo majus cogitari non potest, non potest esse in intellectu solo, sed oportet esse in intellectu et in re, nisi affirmare velis, idipsum, quo majus cogitari non potest, esse id, quo majus potest cogitari. Quum igitur in intellectu sit id, quo majus cogitari nequit, hoc etiam in re esse patet.

Eadem forma paulisper immutata sic proponitur: Nihil cogitari sine eo potest, quod ad ipsius ideam et essentiam pertinet. Atqui existentia ad ideam et essentiam entis summe perfecti pertinet. Ergo cogitari nequit ens summe perfectum, quin cogitetur existere.

Qui ex veteribus doctoribus hanc argumentationem probent, paucissimos habes, ut Aegidium Romanum et alios quosdam inferioris notae. Plures habes recentiores theologos ex eorum maxime numero, qui cartesianae philosophiae addicti erant.

Dem. part. I. Aliud est, esse id, quo majus cogitari non potest, et aliud est, apprehendere id, quo majus cogitari non potest. Ut aliquid sit id, quo majus cogitari non potest, necessarium est, ut existat. Ut autem aliquid apprehendatur id, quo majus cogitari non potest, necessarium tantum est, ut apprehendatur cum existentia, non vero, ut reipsa existat.

Verum quidem est, notionem entis summe perfecti esse notionem entis existentiam includentis, at falsum est, cum ipsa conjunctum esse judicium, ens quod ipsius objectum est, re ipsa existere. Ad hoc enim judicium non sufficit cogitatio entis summe perfecti et infiniti, sed requiritur praeterea, ut objectiva hujus cogitationis necessitas liquido constet. Haec vero ex ipsa, qua tali colligi nequit, sed ex eo solo constare potest, quod mens cogitationem notionemve istam vel immediato intuitu entis, quod objectum ipsius est, possideat, vel ad ipsam formandam principiis objectivis, quae menti cognoscenti instar legum praesunt, adigatur.

Universim igitur argumentatio illa repudianda est, quia est ab existentia cogitata ad eam, quae est in re.

Dem. part. II. Propositio per se nota secundum se ea dicitur, in cujus subjecto sufficiens sita est ratio, cur praedicatum ipsi conveniat, seu, ut loquitur Toletus in p. 1. q. 2. a. 1., quae non habet medium a priori, quo demonstretur. Propositio autem per se nota nobis ea nominatur, cujus veritas a nobis ex sola extremorum cognitione perspicitur. Ut igitur aliqua propositio per se nota nobis sit, necessarium inprimis est, ut sit per se nota secundum se, deinde vero necessarium est, ut mens talem habeat extremorum notionem, qualis requiritur, ut praedicatum in subjecti ratione inclusum esse intelligat. Atqui quamvis in hac propositione: Deus existit, praedicatum de essentia subjecti sit, non eam tamen essentiae Dei cognitionem possidemus, ut realem existentiam de Deo vi hujus cognitionis affirmare possimus. Quamvis proinde illa sit nota per se secundum se, attamen non est per se nota nobis.

Verum distinctionem Thomae inter notum per se secundum se et notum per se nobis falsam esse affirmat Kuhn, argumentis nixus, quibus ea a veteribus quibusdam theologis impugnatur. Sed haec argumenta infirma sunt.

Propositio per se nota, ita Scotus in I. dist. 2. q. 2., Aureolus q. 2. a. 15. et pauci alii argumentantur, necesse est eadem sit in omni intellectu. Si igitur ulli intellectui nota et evidens est, nulli intellectui potest esse ignota et non evidens, atque adeo medio extremis extrinseco ad sui notitiam indigens; secus enim non eadem, sed diversa foret propositio.

Scilicet confundunt hi theologi propositionem mentalem, seu ut loquuntur saepe veteres Scholastici, conceptum formalem judicativum cum propositione objectiva. De illa, non de hac valet ipsorum argumentatio; de hac autem, non de illa angelicus Doctor loquitur.

Aliud argumentum adhibet Argentinas in I. dist. 3. q. 1. a. 3. hoc: Thomas affirmans, propositionem: Deus existit, esse per se notam, aut scit, ita esse, aut nescit. Si hoc, affirmat quod verum esse ignorat; si illud, propositionem istam per se notam etiam quoad nos esse negare non potest.

At duobus modis sciri potest, aliquam propositionem esse per se notam, nempe actu exercito, quum mens formaliter

ex sola extremorum consideratione haec aut affirmando componit aut negando dividit, et actu signato, quum mens objective propositionem aliquam per se notum esse, non per ipsam et ex terminorum consideratione, sed per aliud cognoscit. Actum exercitum Argentinas ob oculos habet, Thomae autem affirmatio de actu signato intelligenda est.

Thesis VII.

Quum existentia Dei etiam positiva et supernaturali revelatione nobis manifestata sit, ipsa non solum scientiae, sed etiam fidei objectum est, quod ab omnibus propter auctoritatem Dei revelantis credendum est.

Dem. part. I. Quaevis positiva revelatio actu exercito simul est immediata revelatio existentiae auctoris revelationis. Atqui certum est, dari revelationem positivam.

Accedit, quod innumera sint scripturae oracula, quibus Deus se revelat aeternum, necessario et immutabiliter existentem, principium et finem universorum, unumque Dominum, cui omnia vivant et serviant. Hujusmodi autem oracula evidenter revelant existentiam Dei.

Dem. part. II. Quidquid revelatum est, id objectum fidei est. Revelata vero est existentia Dei. Cui affirmationi non obstat, quod existentia Dei sit praeambulum fidei, quum eidem simul utraque ratio, hinc praeambuli, inde objecti fidei convenire optime possit. Quod ita manifestum est, ut ii ipsi, qui idem ab eodem sciri et credi posse negant, id concedant.

Dem. part. III. Sunt theologi, qui existentiam Dei ab omnibus credendam esse, infitiantur, quod persuasum ipsis est, fidem cum evidenti cognitione componi non posse. Ad quos pertinent Scotus in III. dist. 24. q. 1.; Capreolus dist. 26. a. 1. 2.; Canus de loc. theol. l. 2. c. 12.; Molina in p. 1. q. 1. a. 2. disp. 4.; Esparza de virt. theol. q. 25.; et Thomistae communiter. Thomae ipsius hanc sententiam non esse, graves theologi, ut de Aguirre et Fasoli asserunt. Nos idem affirmare non audemus. Seposita itaque inquisitione de mente angelici Doctoris ad rem ipsam accedimus.

Decretorium argumentum suppeditant verba Apostoli Heb. 11. 6., quibus instruimur, duorum fidem necessario supponendam esse, ut quis ad Deum accedat, scilicet Deum esse, et eum pro meritis praemia elargiri. Accedere igitur ad Deum nequit, qui existentiam Dei non credit, ideoque haec ab omnibus credenda est. Ad declinandam vim hujus argumenti, Canus Apostoli verbis distinctionem adhibet, nimirum accedentem ad Deum oportet credere, quia est, non in ordine naturali, sed in ordine supernaturali. At arbitraria est haec distinctio, nullaque ratione suaderi potest. Verum utique est, Apostolum disserere de fide meritoria, quaeque ideo sit actus supernaturalis, sed falsum est, inde consequi, ipsum docere, fide existentiam Dei tenendam esse, non ut ratione, sed ut sola fide cognoscibilis est.

Verum brevi examini rationem, qua nituntur oppositae sententiae propugnatores, idem nempe ab eodem sciri et credi non posse, subjiciamus. Quatuor tantum causae afferri possunt, cur idem subjectum de eodem objecto scientiam et fidem habere nequeat, vel quod intellectus plures actus simul elicere nequeat, vel quod idem objectum simul clare et obscure cognosci non possit, vel quod motivum unius actus destruat motivum formale alterius, vel quod praesente motivo evidenti intellectus a motivo obscuro moveri non valeat. Atqui nulla harum causarum subsistit. Non prima; si namque intellectus circa diversa objecta plures simul actus habere potest, negari nequit, eundem circa idem objectum plures simul actus habere posse. Non secunda; nulla enim in eo est repugnantia, quod idem, quod ex uno motivo obscure cognoscitur, ex alio clare cognoscatur. Non tertia; quia motivum fidei non est obscuritas objecti, quae motivo formali scientiae aufertur, sed auctoritas testimonii divini objecto extrinseci. Non quarta, quia omne motivum, quod novam cognoscibilitatem objecto affert, intellectum ad actum huic respondentem movere potest.

Et si qua inter actum fidei et scientiae circa idem objectum oppositio esset, ea exoriretur ab oppositione inter eorum objecta. Atqui nulla est haec oppositio. Quod, quum consideratis objectis materialibus evidens sit, in objectis quoque formalibus facile perspicitur. Num enim ulla est oppositio inter principium intrinsecum evidentiae et extrinsecum testimonii divini? Nulla profecto, quum nulla in eo sit pugna, ut veritas aliqua intrinsece evidens a Deo reveletur. Neque oppositio inter duos illos actus est ex

modo, quo in proprium suum objectum tendunt. Quum enim diversitas, quae in hoc modo cernitur, prodeat ex diversitate objecti formalis istorum actuum, non magis, quam haec, rationem oppositionis habet.

Nihil autem sententia, quam impugnamus, juvatur dicto Apostoli Heb. 11. 1., fidem esse argumentum non apparentium. Ne enim respondeamus, ideo fidem de non visis esse affirmari, quod pars ejus longe potior et nobilior in mysteriis sita sit, non autem, quod ad nihil extendatur, cujus certam cognitionem naturali rationis lumine acquirimus, certe nemo est, qui neget, fidem, quatenus fides est, esse de non visis.

Nec eadem juvatur verbis, quibus Christus Joan. 20. 29. compellavit Thomam. Summum enim his probatur, cum visione clara Christi redivivi fidem resurrectionis Christi componi non posse, non de visione autem clara, sed de scientia argumentis acquisita est nostra quaestio. Caeterum verba Christi non eo pertinent, ut negetur meritum Thomae, quod crediderit id, quod oculis usurpabat, sed quod ad credendam resurrectionem Christi visio ejusdem motivum ipsi fuerit. Quo eodem sensu accipienda etiam sunt verba Gregorii M. hom. 26. in Evang.: „Nec fides habet meritum, ubi humana ratio praebet experimentum.“ Verum quidem est, sanctos Patres, ista Christi verba expendentes, haud raro scripsisse, Thomam aliud vidisse et aliud credidisse, vidisse nempe resurrectionem, et credidisse Divinitatem; at inde non sequitur, ex ipsorum mente non posse idem ab eodem simul sciri et credi. Ideo enim id scripserunt, quod de fide, quae vera fides esset, loqui intenderent; haec autem non erat ea, quae ad resurrectionem referebatur, sed ea, quam in divinitatem Christi Thomas proferebat. Vidit scilicet hic resurrectionem Christi, et credibili hoc signo reddita Divinitate Christi, huic fide theologica et meritoria assensum praebuit.

Alio ii, qui a nobis dissident, quandoque pugnant argumento. Actus fidei, inquiunt, quum meritorius sit, oportet assensu libero contineatur. Liber autem assensus esse nequit, qui objecto evidenti praestatur. In propatulo est responsio. Videlicet non omnis assensus alicui objecto adhibitus est fides, sed ille tantum, qui ob auctoritatem Dei revelantis ipsi datur. Hic vero semper est liber, et numquam est sine pia affectione et imperio voluntatis.

Sed specialis aliqua difficultas est in conjungendo actu fidei in existentiam Dei cum actu scientiae ejusdem ex eo proveniens, quod ille pendeat a cognitione existentiae Dei; persuasio enim de existentia Dei ingreditur ipsum motivum formale fidei. Quomodo autem illud, cujus cognitio necessaria est, ut existere fides possit, fide amplecti possumus?

Fides in existentiam Dei tria complectitur velut elementa; primum est: Deus infinite verus et verax est, ideoque nec fallere nec falli potest. Alterum: Deus revelavit existentiam suam. Tertium: Ob auctoritatem Dei revelantis credo Deum existere. Primum et alterum continent implicite et indirecte affirmationem existentiae Dei; tertio hanc explicite et directe affirmatam comprehendit. Diverso autem ex motivo hinc implicitae et indirectae, inde explicitae et directae assensum praebemus, illi quidem ob motivum intrinsecum, huic vero ob motivum extrinsecum. Quum igitur mens universim eidem veritati simul ex motivo intrinseco, et ex motivo extrinseco assentiri possit, nihil impedit, quominus speciatim id fiat quoad veritatem, cui mens ex motivo extrinseco adhaerere non valet, nisi prius, saltem natura et ratione, eidem ex motivo intrinseco adhaereat.

CAPUT II.

Qua ratione, quid sit Deus, cognoscamus.

Thesis VIII.

Doctrina Anomoeorum, Deum a nobis comprehendi, ut absurda rejicienda, firmiterque contra tenendum est, Deum esse absolute incomprehensibilem.

Decl. Comprehensio est intellectio intelligibilitati objecti adaequata, seu cognitio, qua objectum secundum omnes rationes intelligibilitatis propriae exhauritur (cf. August. ep. 147.). Ejusmodi intellectionem et cognitionem Dei humanae menti Anomoei tribuerunt, ut testantur inter alios Basilius ep. 235., Chrysostomus de incomprehensibili Dei natura hom. 2., Epiphanius haer. 76., Theodoretus haeret. fabul. l. 4. c. 3., Cyrillus Alexand. thes. 31. Origo hujus insanae sententiae est, quod Anomoei ea opus habere opinabantur ad tuendum contra Doctores Ecclesiae hoc argumentum, quo Filium a Patris essentia alienum esse probare conabantur: Quidquid de Deo dicitur, quum simplicissimus is sit, omni modo essentia divina est; atqui de Patre, qui Deus est, dicitur ingenitum ipsum esse; ergo ingenita est ipsa essentia divina; sed Filius non est ingenitus; essentiam divinam igitur non habet.

Dem. Patres, simulatque ista doctrina in publicum prodibat, non solum haeresim, sed impietatem, insaniam, amentiam et furorem eam appellabant, quibus appellationibus aperte indicant, eam fidei ubivis receptae et dogmati vel ipsi rationi manifesto repugnare. Absolutam nempe Dei prae quavis finita mente incom-

prehensibilitatem et fide exploratam ac ratione manifestam ducunt. Hinc saepe vel ex eo, quod Filius et Spiritus sanctus Deum comprehendant, eorum Divinitatem probant, vel ex Divinitate Filii et Spiritus sancti inferunt, ab eis Deum perfecte comprehendi (cf. Chrysostomum de incompreh. Dei nat. hom. 5. n. 3., Ambrosium de Sp. s. l. 2. c. 12., Athanasium ad Serap., Paschasium de Sp. s. l. 2. c. 1., Eusebium Emiss. de Trin hom. 33.).

Ac primo quidem ad absolutam Dei incomprehensibilitatem asserendam ad divinas litteras provocant, ut Theodoretus ad Ezech. 1. 11. in comment. ad h. l., ad Job 11., 7. sq. Gregorius M. Moral. l. 10. c. 7., ad Joh. 1. 18. Ambrosius in Luc. 1., ad eundem locum et ad Joh. 6. 46. Chrysostomus hom. 5. n. 2., ad I. Tim. 6, 16. idem hom. 3. n. 2., ad Rom. 11. 33. idem et cum ipso Cyrillus Hieros. cat. 6., et Basilius cont. Eunom. l. 5.

Deinde pro eadem variis rationibus pugnant. Argumentantur ex principio, quod Chrysostomus de incompreh. Dei nat. hom. 5. n. 3. his verbis enuntiat: „Substantia substantiam superiorem probe nosse non potest, etiamsi parvo intervallo distet;“ scilicet nullum ens intelligens perfecte intelligere potest objectum, quod ratione suae intelligibilitatis proportionatum non est rationi intelligentis, ut talis.

Argumentantur praeterea ex defectu perfectae similitudinis nos inter et Deum, ut Augustinus de Trin. l. 9. c. 11. Nempe in tantum Deo similes sumus, in quantum eum cognoscimus. Atqui perfecte similes ei numquam esse possumus.

Argumentantur denique ex Dei infinitate, ut Hilarius de Trin. l. 2. n. 5. et Epiphanius haer. 70. n. 7. Infinitum, inquiunt, totum sibi soli patet, ac finitae menti, quantovis illustratae lumine, quantovis confortatae robore infundere se totaliter nequit.

Hinc nil mirum, quod lateranensis concilii IV. Patres statuerint: „Firmiter credimus et simpliciter profitemur, quod unus solus est verus Deus, aeternus, immensus et incommutabilis, incomprehensibilis, omnipotens et ineffabilis“ [1]).

[1]) Vasquez, qui caeterum tenet, absolutam Dei incomprehensibilitatem de fide esse, censet tamen, hanc definitionem non necessario de ipsa intelligendam esse. Dicitur enim, inquit, Deus in eodem capite etiam ineffabilis; jam vero Deus viatoribus

Patres absolutam Dei incomprehensibilitatem vindicantes non testimoniis modo revelationis, sed etiam argumentis usi sunt. Ipsorum igitur vestigia persequentes, quaedam rationum momenta et nos proferemus.

Profecto si quis creatus intellectus divinam substantiam comprehenderet, haec, ut cognoscibilis est, limites intellectus creati non excederet. Atqui cognoscibilitas, quae limites intellectus creati non excedit, limitata et circumscripta, ideoque pariter limitatum et circumscriptum est esse rei, cujus est ista cognoscibilitas (Thomas cont. gent. l. 3. c. 55. n. 4.). Quare incomprehensibilitas Dei necessario ex ipsius infinitate fluit, seu potius est haec ipsa, ut ad intellectum creatum refertur. Plane analytica proinde est sententia, quae legitur Job 36. 26.: Ecce Deus magnus vincens scientiam nostram.

Praeterea comprehensio Dei est esse repraesentativum, quod in ratione repraesentativi infinitum est. Atqui non potest aliquod esse in ratione repraesentativi esse infinitum, nisi etiam in ratione entis sit infinitum. Atqui in creaturis nequit haberi esse in ratione entis infinitum. Cum quo argumento cohaeret, quod legitur in opere Thomae cont. gent. l. c.: „Virtus finita non potest adaequare in sua operatione objectum infinitum. Substantia autem divina quoddam infinitum est per comparationem ad omnem intellectum creatum, quum omnis intellectus creatus sub certa specie terminetur. Impossibile est igitur, quod visio alicujus intellectus

quidem et universim creaturis rationalibus, naturae viribus relictis, non vero beatis ineffabilis est; igitur eadem ratione hoc in loco incomprehensibilis dicetur. At quis Vasquium docuit, concilium non absolute ineffabilem hic Deum statuisse? Quum deinde argumentum theologorum, qui ex eo, quod a concilio Deus certe absolute immutabilis dicatur, inferunt, ipsum ab eodem etiam absolute incomprehensibilem dici, eo nomine rejicit, quod diversa ratione Deus dicatur hinc immutabilis, inde incomprehensibilis, immutabilis quidem, quia non solum a nullo contrario, sed nec etiam a se ipso mutari potest, incomprehensibilis vero, non respectu sui, sed respectu creaturae, quin tamen negetur, etiam ab hac ipsum comprehendi posse, si revelare ipse velit, primo quidem contra eum notamus, concilii decreto non tantum immutabilem et incomprehensibilem sed etiam aeternum, immensum, omnipotentem et incomprehensibilem Deum affirmari. Num vero inter aeternitatem, immensitatem, omnipotentiam, et incomprehensibilitatem similis intercedit differentia, quam ea est, quae a Vasquio inter immutabilitatem et incomprehensibilitatem assignatur? Tum vero ex eo, quod incomprehensibilitas non Deum, sed creaturas respiciat, concludi nullo modo potest, a concilio non negari, Deum, si se velit revelare, a creatura comprehendi posse, nisi supponatur, a concilio non definiri absolutam incomprehensibilitatem.

creati adaequet in videndo divinam substantiam, scilicet ita perfecte ipsam videndo, sicut visibilis est. Nullus igitur intellectus creatus ipsam comprehendere poterit."

Cum his connexum est, beatificam visionem, ad quam destinati sumus, quaque Deum videbimus, sicuti est, minime tamen comprehensionem Dei esse. Solus nimirum Deus se ipsum visione videt, quae simpliciter et absolute perfecta est, creaturae omnes nonnisi imperfecte eum vident. In quo causa sita est, quod beatorum unus perfectius alio Deum videat (cf. Thomam cont. gent. l. 3. c. 58.). Sed dices, quomodo fieri id potest, si omnes beati Deum vident, sicuti est? Non difficilis est hujus quaestionis solutio, si tecum reputas, affirmatione, Deum a beatis videri, sicut est, non significari, beatorum visionem intelligibilitati divinae essentiae adaequari, sed tantum declarari, objectum visionis beatorum esse ipsam in se essentiam divinam. Quod his verbis explicatur ab angelico Doctore p. 1. q. 12. a. 6.: „Quum dicitur, videbimus eum, sicuti est, hoc adverbium sicuti determinat modum visionis ex parte rei visae, ut sit sensus: Videbimus eum ita esse, sicuti est, quia ipsum esse ejus videbimus, quod est ejus essentia. Non autem determinat modum visionis ex parte videntis, ut sit sensus, quod ita erit perfectus modus videndi, sicut est in Deo perfectus modus essendi."

Jam paucis ad ea respondendum est, quibus suaderi videtur, visionem Dei esse comprehensionem. Primum ita habet: Quum Deus sit infinite simplex, aut totus videtur, aut omnino non videtur. Si primum, nihil ejus latet videntem; quod autem ita videtur, ut nihil ejus videntem lateat, id comprehenditur. Quum igitur certum sit, Deum videri a beatis, certum quoque est, ipsum ab eis comprehendi.

Ast aliud est totum videre, aliud est totum perfecte videre. Videre beatos totum Deum, ita ut nihil ejus sit, quod non videatur, exploratae rei instar est, sed non minus exploratum habendum est, beatos totum Deum non ita perfecte videre, sicut visibilis est (cf. Thomam p. 1. q. 12. a. 7. ad 2.). Hinc trita distinctio, Deum a beatis videri totum, non autem totaliter. Quam ut rite intelligas, consule responsionem, qua Thomas de verit. q. 8. a. 1. ad 2. solvit hanc objectionem: Totaliter dicit quemdam modum. Sed omnis modus divinae essentiae est ipsamet essentia. Ergo si videtur ipsa essentia tota, videtur totaliter.

Triplex, reponit ille, in qualibet visione modus spectari potest. Primus modus est ipsius videntis absolute, quo considerato omnis beatus videt Deum totaliter, hoc est, totam vim intellectus sui ad videndum Deum adhibet. Secundus modus est ipsius rei visae in se, et hic in Deo est ipsa ejus essentia, atque hinc ducta ratione hujus modi, beatus denuo videt Deum totaliter, hoc est, videndo essentiam omnem ejus modum videt. Tertius modus est ipsius visionis, seu videntis comparate ad rem visam, et hoc modo spectato, beatus non videt Deum totaliter, quia ipsius visio non habet modum totalem, seu non habet modum ita perfectum, ut est modus visibilitatis rei visae.

Succedit aliud, quo visio Dei comprehensio esse suaderi videtur. Nempe efficacia actionis a forma pendet, quae ex parte agentis est principium agendi, seu in re nostra, quae ex parte intelligentis est principium intellectualis visionis. Quum igitur haec forma, si de visione beatifica agitur, sit ipsa essentia divina, efficacia intellectus Deum videntis tanta est, quanta est perfectio essentiae divinae; tanta autem esse non potest, quin intellectus divinam essentiam comprehendat.

Principium hujus argumentationis verum quidem est, si forma agenti secundum totum suum modum unitur, falsum autem, si id locum non habet. Jam vero divina essentia, quae est velut forma intellectus eam videntis, huic non secundum totum modum suum unitur, sed ipsi pro modo ipsius conjungitur. „Ratio illa procedit, ait Thomas de verit. l. c. ad 3., quando forma, quae est principium actionis agentis, conjungitur secundum totum modum suum, quod necesse est in omnibus formis non subsistentibus, quarum esse est inesse. Sed divina essentia, quamvis quodammodo sit ut forma intellectus, quia tamen non capitur ab intellectu nisi secundum modum intellectus capientis, et quia actio non est tantum formae, sed etiam agentis, ideo non potest esse ita perfecta actio, sicut est perfecta forma, quae est principium actionis, quum sit defectus ex parte agentis (cf. cont. gent. l. 3. c. 55.)."

Thesis IX.

Deus, ut est in se, ab homine in hac mortali vita intelligi nequit; imo a nulla creata mente, naturalibus relicta viribus, intelligi potest.

Dem. part. I. Haec veritas in divinis litteris definite continetur. Matth. 11. 27.; Joh. 1. 18. et 6. 46. docemur, cognitionem Dei, ut est in se, quae visio Dei, visio Patris nominatur, ita Filio esse propriam, ut nonnisi ipso revelante mortalibus notitiae communicari possint, quae vel simpliciter ex cognitione Dei, ut est in se, pendeant, vel certe supremum absolutae certitudinis gradum testimonio tantum ejus, qui Deum, ut est in se, noverit, obtinere queant.

Tum S. Paulus, qui Rom. 1, 20. supponit, Deum esse invisibilem hominibus, ideoque hos manifestatione Dei ad extra opus habere, ut inde suam de Deo cognitionem colligant; I. Cor. 13. 12. rationem cognitionis, quam mortales solam de Deo habere possumus, describit; est nimirum cognitio mediata (per speculum) et imperfecta (ex parte) et obscura (in aenigmate). Cognitio immediata (facie ad faciem), perfecta et clara (cognoscam sicut et cognitus sum) reservatur in aliam et immortalem, quam post praesentem exspectamus vitam. Et ideo peregrinamur adhuc a Domino; per fidem enim ambulamus, et non per speciem (II. Cor. 5. 7.). Quibus similia sunt, quae occurrunt I. Joh. 3. 2. In prima autem, quam ad Timotheum dedit epistola 6. 16. diserte et plane Apostolus affirmat, Deum, qui lucem inhabitet inaccessibilem, nullum hominem vidisse, sed nec videre posse.

Eandem veritatem ss. Patres magno consensu inculcant, ii praecipue, qui contra Eunomianos disputarunt. Distincta Dei existentia ab ipsius essentia, illam quidem docent cognoscere nos ex universi inspectione posse, hanc vero minime. Sic Clemens Alexandrinus Strom. l. 5. c. 12.; Gregorius Nyssenus orat. 6. de beatitud., et cont. Eunom. l. 12., Basilius cont. Eunom. l. 1. n. 12. sq., epist. 234 ad Amphilochium; ac Gregorius Nazianzenus orat. 38. Hujus vero rei hanc assignant rationem, quod notionibus, quae ex creaturarum consideratione formantur, essentia perfectionesque Dei nonnisi analogice repraesentari valeant, ideoque ipsis, ut in Deo sunt, non cognoscantur.

Atque idem non de ea sola cognitione, quae ratione ex creaturarum contemplatione hauritur, sed de ea quoque intellectum volunt, quam revelatione magistra adipiscimur, quod dilucide notatum habes in adductis locis Basilii, Gregorii Nysseni, et Nazianzeni. Ac certe non eo spectat revelatio, ut ipsam in se essentiam divinam in mortali corpore videamus, sed ut plura ac altiora iis, quae naturali lumine de Deo attingimus, nobis communicentur, modo tamen naturae nostrae accommodato. „Licet, inquit s. Thomas, per revelationem gratiae in hac vita non cognoscamus de Deo, quid est, et sic ei, quasi ignoto conjungamur, tamen plenius ipsum cognoscimus, inquantum plures et excellentiores effectus ejus nobis demonstrantur, et inquantum ei aliqua attribuimus ex revelatione divina, ad quae ratio naturalis non pertingit, ut Deum esse trinum et unum."

Evidens etiam ratio veritati, revelatione certissimae suffragatur. Naturalis nostra cognitio, inquit Thomas p. I. q. 12. a. 12., a sensu principium sumit, atque ex sensibilibus ad intelligibilia et divina progreditur. Quum igitur creaturae sensibiles effectus Dei sint, virtutem causae non adaequantes, ex ipsis tota Dei virtus cognosci, proindeque ipsius essentia videri nequit. Quoniam autem effectus Dei sunt, ex ipsis cognoscere possumus existentiam Dei et eas Dei perfectiones, quae necessario ei insunt, secundum quod est prima omnium causa omnia sua causata excedens. „Unde cognoscimus de ipso habitudinem ipsius ad creaturas, quod scilicet omnium est causa; et differentiam creaturarum ab ipso, quod scilicet ipse non est aliquid eorum, quae ab eo causantur; et quod haec non removentur ab eo propter ejus defectum, sed quia super excedit." Eodem modo, ut jam notavimus, de supernaturali etiam nostra per fidem cognitione sentiendum est. Revelatio enim sequitur modum naturae nostrae accommodatum, ideoque fit notionibus, quae vel objective eaedem sunt, quam naturales, vel certe his analogae. Omnes praeterea norunt, fidem non habere rationem visionis, ac non esse, ut Thomas l. c. a. 13. ad 3. loquitur, determinationem intellectus ad aliquod cognoscibile „ex visione credentis, sed a visione ejus, cui creditur."

Dem. part. II. Quum magnum momentum in hac theseos parte situm sit, accurate in ea versemur necesse est. Supra citavimus ex scripturis testimonia Joh. 1. 18.; 6. 46.; Matth. 11. 27.

His porro instruimur, Deum solum ea, quae sua sint, revelare posse, quia solus ea sciat et videat; ideoque instruimur, visionem Dei soli Deo naturalem esse. Unde illud Apostoli I. Cor. 2. 11.: Quis enim hominum scit, quae sunt hominis, nisi spiritus hominis, qui in ipso est? ita et quae Dei sunt, nemo cognovit, nisi Spiritus Dei. Atqui quod soli Deo naturale est. id superat suapte natura vires naturales cujusvis creaturae.

Licet etiam ad Rom. 1. 20. provocare, ubi invisibilitas ut aliquid Deo intrinsecum et essentiale repraesentatur, et ad I. Tim. 6. 16., ubi in affirmatione, Deum lucem inaccessibilem inhabitare implicita est haec: Deus in se quidem est plenitudo intelligibilitatis, plenitudo tamen cujuslibet mentis, quae divina non est, naturales vires superans.

Consona est doctrina Patrum. Sic Irenaeus adv. haer. l. 4. c. 37. scribit, „secundum magnitudinem quidem ejus et mirabilem gloriam Deum neminem visurum esse, incapabilis enim Pater; secundum autem dilectionem et humanitatem et quod omnia possit, etiam hoc eum concedere his, qui eum diligant, hoc est videre Deum. . . . Quoniam quae impossibilia sint apud homines, possibilia esse apud Deum. Hominem etenim a se non videre Deum, hunc autem, si velit, ab hominibus videri, et quidem a quibus et quemadmodum velit; potentem siquidem in omnibus esse Deum.“

Et Origenes de princ. l. 1. c. 1. postquam dixit, mentem nostram, ut quae corpori sit conjuncta, siquidem ad incorporeorum cognitionem nitatur, vix scintillae alicujus aut lucernae obtinere locum, subdit; „Quid autem in omnibus intellectualibus, idest incorporeis tam praestans omnibus, tam ineffabiliter atque inaestimabiliter praecellens, quam Deus? cujus utique natura acie humanae mentis intendi atque conspici, quamvis ea sit mens purissima atque limpidissima, non potest.“ Sicut, inquit, oculos corporeus ipsum in se solem intueri nequit, et quantus sit fons corporeae lucis, ex radiis per fenestram incidentibus conjectamus, ita oculus mentis essentiam Dei videre nequit, sed ex operibus divinae providentiae, quae sunt radiorum instar, considerat, quantus sit Deus. „Quia ergo mens nostra ipsum per se ipsam Deum, sicuti est, intueri nequit, ex pulchritudine operum et decore creaturarum parentem universitatis intelligit.“

Ab iis, quae ex Irenaeo exscripsimus, non multum abludunt, quae exponit Epiphanius haer. 70. Deum videre, ita ipse, maxime humanae menti impossibile esse; ab eo enim, quod visibile sit, conspici id non posse, quod invisibile sit, attamen Deum, corroborando id, quod imbecillum est, efficere posse, ut videat id, quod invisibile et infinitum est.

Eandem sententiam se amplecti, ostendit Pseudo-Dionysius his verbis de div. nom. 1.: „Quum notitiae omnes sint entium et in entia desinant; quae entitatem omnem superat substantia, eadem cognitione omni superior est.“

Ostendit praeterea Ambrosius in Luc. 1. n. 24. sq. „Non enim, ait, similiter sensibilia videntur, et is, in cujus voluntate situm est videri, et cujus naturae est non videri. Nam si non vult, non videtur, si vult, videtur. . . . Etsi potestas non est videndi, est gratia promerendi, ut videre possimus.“

Fuse de eadem re disserit Gregorius Nyssenus cont. Eunom. l. 12. edit. Migne p. 932.

Rationem autem inquirenti, cur videre Deum vires naturales mentis excedat, non solum iidem respondent, sicut esse divinum longe supra omne esse creatum evectum sit, ita cognoscibilitatem divinam longe supra omnem cognitionem creatam esse, sed etiam ejus rationis mentionem injiciunt, quae deinceps a scholae theologis magis exculta, hac formula comprehenditur: Modus cognoscendi sequitur modum essendi.

Profecto meminit hujus rationis Chrysostomus hom. 15. in Joh. ita disputans: „Creata natura quomodo increatum videre possit? Nam si incorpoream quamlibet virtutem, et si ea creata sit, clare conspicere nequimus, et hoc saepe in angelis ostensum est, multo minus incorpoream et non factam naturam videre poterimus. Ideo Paulus quoque ait: Quem nemo hominum vidit, neque videre potest.“

Multo clarius Titus Bostrensis adv. Manichaeos l. 1. c. 19. 21. Posteriori in loco haec legis: „Non solum nos, sed potestates angelicae excellentiores, esse quidem bonum cognoscimus, ac cognitione sola in pietatem alimur, tanto vero excellentius angeli, quanto natura sunt excellentiores; videre autem substantiam Dei neque nobis, neque illis licet, siquidem nos quamdiu corpus secundum naturam induti sumus, nec angelos ipsos videre possumus. Manifestum enim est et plane concessum, qui videt, simile

sibi videre. Si quis vero existimet futile esse, quod dicimus; videmus enim solem, lunam . ., ac nullo pacto his similes sumus, advertat iste, quod etsi eorum, quae enumeravimus, diversae species sint, at horum omnium genus supremum corpus esse. Substantia namque partim inaspectabilis, ut incorporea, et partim aspectabilis, ut corpus. Prima igitur partitio omnia haec tamquam genus separat et distinguit. Quare corpus corpus videt, et quatenus corpus, simile et cognatum est videns viso, quamvis sint diversae horum species propter varietatem et ornatum universi."

Verum expositionem hujus rationis jam a S. Thoma p. 1. q. 12. a. 4. accipe. Quae his veluti gradibus absolvitur:

Cognitio est, secundum quod cognitum est in cognoscente. Nam cognitio est ipsum cognitum, ut est in cognoscente, ideoque fieri nequit, ut non adaequate sit, secundum quod cognitum in cognoscente est.

Cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis. Nam esse, quod est cognitio, essentialiter est repraesentativum alterius. Cognitio autem, ut actus est cognoscentis, necessario sequitur modum essendi huic proprium. Quum igitur ab hac cognitionis ratione, qua est actus cognoscentis, inseparabilis sit ratio, qua est repraesentativum alterius, seu similitudo intentionalis objecti cogniti, sub hac quoque ratione sequitur modum essendi cognoscenti proprium, ideoque cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis.

Perfectio cognitionis respondet perfectioni, quam habet aliquod ens in ratione cognoscentis. Liquet haec propositio ex dictis.

Quivis intellectus ea sola, ut sunt in se, naturalibus viribus intelligere potest, quae habent rationem intelligibilitatis respondentem rationi intelligentis ipsi propriae. Nimirum, ut objectum aliquod naturalibus viribus intelligi, ut in se est, possit, necesse est adsit proportio inter esse intelligentis in ratione intelligentis et esse objecti in ratione intelligibilis. Etiam haec propositio fluit ex praecedentibus. Si igitur cognitionem, qua objectum, ut in se est, apprehenditur, propriam appellaveris, affirmandum est, intellectum eorum tantum objectorum propriam cognitionem adipisci posse, quae ipsi, spectata propria ratione intelligentis, in ratione intelligibilis proportionata sunt; eorum autem objectorum, quae ratione esse intelligibilis ipsum in

ratione intelligentis excedunt, vel nullam, vel nonnisi analogam, id est formatam secundum relationem, qua ista ad aliud referuntur, cognitionem habere posse.

Evidens autem est, omnem intellectum creatum in ratione esse intelligentis infinite ab essentia divina in ratione esse intelligibilis excedi.

Ergo evidens etiam est, a nullo intellectu creato Deum, ut est in se, naturalibus viribus cognosci posse.

Thesis X.

Quamvis Deus, ut in se est, ab humana mente intelligi nequeat, non ideo tamen plane incognitum est, quid sit Deus.

Dem. Non idem profecto est, ignorare, quid Deus in se sit, et simpliciter ignorare Deum, ut idem non est, perfecta Dei cognitione carere, et carere quavis ejus cognitione, quum inter illam et hanc interjaceat imperfecta cognitio. Hujusmodi autem nos de Deo cognitionem habere, inde inprimis colligitur, quod Dei existentiam certo cognoscamus. Nisi enim aliqua Dei notione mens informaretur, ipsius existentiam cognoscere nullatenus posset. Quaevis autem notio, quae Deum exhibet, ad ejus quidditatem aliquo modo pertinet.

Quod multo manifestius tibi erit, si argumenta expendis, quibus Dei existentia probatur. Singulis namque Deus sub aliqua ratione ipsi propria exhibetur. Et quomodo, si ne imperfectam quidem Dei cognitionem haberemus, demonstrari posset, Deum a nobis nec comprehendi, nec ut in se est, cognosci posse?

Atque hinc Patres, sicut uno ore Anomoeos impugnabant, qui Deum a nobis comprehendi et ut in se est cognosci asserebant, ita eosdem calumniari dicebant, quum Catholicis fatendum esse contendebant, Deum a se penitus ignorari. Quum ex creaturis ad Dei cognitionem mens assurgat, inprimis Patribus docentibus intelligimus, in Deo perfectiones esse, quae ad creaturarum perfectiones non secus se habeant, quam causa ad effectum, ideoque, ut theologi nunc loquuntur, Deum omnes rerum creatarum perfectiones eminenter (cf. Lessium de perf. div. l. 1. c. 4.) continere, ut est summa realitas, summum verum et summum bonum.

Deinde intelligimus, omnes perfectiones, quas a creaturis abstractas consideramus, quarumque notio nullam imperfectionem continet in Deo esse formaliter, spectata re, non autem modo, quo a nobis concipiuntur. Quod ut clare denotent, Patres nonnumquam scribunt, nos ea, quae circa naturam Dei sunt, non ipsam autem naturam Dei (cf. Damascenum de fid. orth. l. 1. c. 4.) cognoscere; et cum Pseudo-Dionysio ejusque interpretibus Deum appellant ὑπερουσίαν ὑπερσοφίαν, ὑπεράγαθον ἀγαθότητα, καὶ ὑπέρθεον θεότητα.

Duobus his intelligendi modis, quibus directe de Deo perfectiones affirmamus, indirecte imperfectiones negamus, tertium addunt, quo e contra directe imperfectiones de Deo negamus, indirecte perfectiones affirmamus. Ut puta Pseudo-Dionysius de myst. theol. c. 5. Deum dicit non substantiam, non vitam, non sapientiam, ac ita porro, quia scilicet substantia, vita, et alia hujus generis, ut nostris notionibus formaliter repraesentantur, non sine aliqua limitatione sunt, Deus autem est ratio prorsus illimitata, ideoque super omnes illas rationes, ut a nobis concipiuntur, longe evectus. Nihil „eorum, inquit iste auctor de div. nom. c. 13., quae sunt, aut eorum, quae alicui existentium sunt cognita, explicat arcanum illud omnem rationem et mentem superans superdeitatis, superessentialiter super omnia superexistentis; hujus neque nomen neque rationem est assignare, sed inaccessum omnibus eminet. Quin nec ipsum quidem nomen bonitatis ei tamquam aptum accommodamus, sed desiderio aliquid intelligendi et dicendi de natura illa arcana et ineffabili, quod est omnium nominum maxime venerabile ipsi primum consecramus, in quo quidem cum theologis convenimus, sed ab ipsa rerum veritate multum deficimus. Quamobrem ipsi quoque assensum illum per negationes praetulerunt, ut qui animam a cognatis rebus avocans, ad omnes divinas intelligentias viam sternat, quibus excipitur id, quod omni nomine omnique ratione ac cognitione sublimius existit, nosque Deo tandem conjungit, quantum nimirum cum ex nostra, tum ex ipsius parte fieri potest.“

Ad theologos merito provocat ille auctor, quum Patres revera doceant, nostram, quam de Deo per affirmationes habemus cognitionem per negationes perfici, ac tum primum ad majorem provehi perfectionem, quum mens plene perspicit, nec comprehendi Deum nec ut in se est cognosci a nobis posse. Praeclara sunt,

quae de hoc habent Basilius ep. 234., Chrysostomus in ps. 138. n. 4. et alii plures.

Atque haec modum suppeditant, quo intelligas Patres, quum, praeeuntibus divinis litteris Eccles. 42. 15—43. 29. sq., cum Gregorio Nazianzeno hymn. 29. ad Deum, Deum dicunt omnia et nihil rerum, vel quo cum eodem et Theophilo Antiocheno ad Autol. l. 1. n. 3. 4. affirmant, omnes perfectiones de Deo affirmandas, et omnes de eodem negandas esse, adeo ut Deus sit *ἡ πάντων θέσις καὶ ἡ πάντων ἀφαίρεσις*. Ad rem sunt, quae Marius Victorinus l. 4. adv. Arium scribit, videlicet et esse et vivere et intelligere Dei esse incomprehensibile, imo Deum ne esse quidem ista videri, quum supra omnia sit; hinc et *ἀνύπαρκτον* et *ἀνούσιον* et *ἄνουν* et *ἄζωον* dici, non utique per privationem, attamen per supereminentiam; omnia siquidem, quae vocibus nominentur, post eum esse, unde nec *ὄν*, sed magis *πρόσον* eum esse.

Triplex recensitus modus cognoscendi Deum, quem Graeci *αἰτιακὸν*, *ὑπερβολικὸν*, *ἀποφατικόν* nominabant, revocatur ad unum illum, quo Deus ab homine unice in hac vita cognosci potest, quia cum hoc necessario vinculo connectitur. Nostra enim cognitio, ut loquitur Thomas in Boët. de Trin. q. 1. a. 2. est per effectus non adaequatos virtuti causae, sed ab aequalitate deficientes. Hinc perfectiones, quae effectibus conveniunt, causae eorum ut productrices, et quidem eminenter inesse primum intelligimus. Tum vero perfectiones, quarum notionem abstractione a creaturis formamus, quaeque in se spectatae tantum affirmatio sunt sine negatione, eidem inesse, sed ratione altiori, quam a nobis conceptae sunt. cognoscimus. Denique perspicimus, omnes imperfectiones et perfectiones creaturarum, ut in his et in nostris notionibus sunt, de eadem negandas esse.

Quid vero? Si negatur, mentem nostram Deum, ut in se est, cognoscere, falsae habendae sunt nostrae affirmationes de Deo. Ita quidem Eunomiani. Contra quos Patres notarunt, certe veram esse eam de Deo acquisitam cognitionem, qua eum incomprehensibilem et omnes nostros conceptus superantem haberemus, qua deinde ratum nobis esset, omnes perfectiones Deo inesse, quomodo vero in se sint Deoque insint nos ignorare; ad haec, evidens esse praeter eam cognitionem, qua Deus, ut in se est, intelligatur, aliam multiplicem et verissimam dari bonitatis, sapientiae, omnipotentiae et reliquorum invisibilium ejus, quae operibus ejus ad extra manifesten-

tur; tandem confundi non posse imperfectam cognitionem cum falsa. Quod, ut caeteros mittamus, enucleate explicat Cyrillus Alexandrinus thes. XXXI.

Revera satis est, animo propriam rationem lustrare, ob quam cognitio nostra de Deo imperfecta est, ut persuasum tibi sit, hanc falsam non esse. Quum Deum nonnisi ex effectibus, iisque a plenitudine causae deficientibus cognoscamus, (quae est ratio, ob quam tantum imperfecte eum cognoscimus), aperte eum per speciem alienam, hoc est per speciem, non ab ipso, sed a rebus ab ipso distinctis et diversis, cum ipso tamen determinata aliqua relatione connexis, receptam cognoscimus. Deus proinde a nobis non immediate cognoscitur, sed mediate ex alio prius cognito, atque pro ratione, qua in hoc alio sese manifestat ad ipsumque refertur. Constat vero, Deum in hoc alio, nempe in suis effectibus imperfecte se manifestare. Quare nostra cognitio de Deo, ut imperfecta, non perfecta est, ita analoga, non autem propria est, seu Deum menti sistit, ut est pro relatione ad creaturas, ex quibus cognoscitur, non autem ut est in se. Atqui non sola perfecta et propria, sed etiam imperfecta et analoga cognitio censenda est vera, quum haec non minus, quam illa, licet aliter et aliter objecto conformis sit. Tum primum falsa esse inciperet imperfecta et analoga cognitio, quum aut explicite aut implicite perinde quasi perfecta et propria haberetur.

Corollarium. Ex his intelligitur doctrina Thomae de nominibus, quae Deo attribuimus. In hujusmodi nominibus, inquit ipse p. 1. q. 13. a. 3., duo consideranda sunt, primum est perfectio ipsis significata, alterum est modus significandi, quem habent. Primum si ob oculos habes, „proprie competunt Deo, et magis proprie, quam ipsis creaturis, et per prius dicuntur de Deo“. Ad alterum si mentem advertis, „non proprie dicuntur de Deo; habent enim modum significandi, qui creaturis competit.“ Distinguendus igitur est ordo rerum ab ordine cognitionis. Quod enim in illo est prius, in hoc est posterius, et vicissim quod in ordine cognitionis prius est, in ordine rerum posterius est; et quod in ordine rerum proprie est, in ordine cognitionis tantum per analogiam attingitur, et quod in illo per analogiam est, in hoc proprie apprehenditur.

CAPUT III.

De essentia attributisque Dei.

Thesis XI.

Auctoritate scripturae et enarratione Patrum inter divinas perfectiones ea primo loco est, qua Deus „Qui est“ celebratur; hoc enim praedicato infinita Dei perfectio atque entis plenitudo declaratur.

Dem. In celeberrima illa theophania, quae Exodi 3. coll. 6. refertur, Deus ipse nomen „Qui est“ tamquam proprium sibi tribuit. Moysi enim petenti, ut sibi non quodcumque, sed proprium Dei nomen indicetur, Deus respondet: Ego sum qui sum; *Ἐγὼ εἰμι ὁ ὤν*; Ehjeh ascher ehjeh. Porro forma „ehjeh“ non designat tempus futurum, sed ab omni temporis relatione praescindit, quod seposita auctoritate versionum graecae et latinae inde constat, quod in eodem adhuc versiculo ut substantivum adhibetur. Sic dices filius Israel: Ehjeh misit me ad vos, et quod mutata forma primae personae in formam tertiae vel in substantivum Jahve, Deus denuo Moysi injungit: Haec dices filiis Israel: Jahve, Deus patrum vestrorum .. misit me ad vos; hoc nomen mihi est in aeternum, et hoc memoriale meum in generationem et generationem.[1])

[1]) Omnino certum esse videtur, Deum ante hanc theophaniam hoc nomine numquam nominatum fuisse. Hoc suadet et Moysis interrogatio et Dei responsio, persuadet vero, quod Exodi 6. 3. legitur: Ego Dominus, qui apparui Abraham, Isaac et Jacob in Deo omnipotente; et nomen meum Jahve non indicavi eis. Si igitur in historia temporis antecedentis a Moyse conscripta aliquoties illud occurrit, per figuram anticipationis explicandum videtur (cf. Card. Franzelin de Deo uno p. 264.).

Nomen, de quo agimus, proprie immediata et formali significatione divinam substantiam Dei aeternam, infinitam, necessariam et independentem. Nam Deus nunquam nomen quod sibi convenit, et quo ab omnibus distinguitur, tribuit alii cuique rei subsistenti. Sum. Atqui hic verbum est infinitivi generationis, et opponitur non-esse, aut significat esse absolutum et infinitum. Quum absentium sit, plenitudinem esse Deum sibi tribuisse, evidens est. Hoc idem esse dicere idem adhibuisse.

Locutionis confirmatio hujus assertionis petitur ex illis scripturae testimoniis, quae nomina Jehve seu peripheriam esse de Deo volunt contineri. Si namque verbum, quae observant Jud. 8. 28, Apoc. 1 & 8; Isai 41. 4.; 48. 12., potest omnino illo significare, Deum esse ens per se, cujus positio essentia et Essentiae ac nullam non esse in ipso cognitae valeat. Deum esse praesentem, praesens et futurum, idemque omni simul perfecte possessione locationem, seu immutabilem esse et aeternum, Deum esse omnia entia extra ipsum principium et finem, ac propterea existentiae habere independentem, ab ipso vero religua omnia pendere.

Accedit summum Patrum de eodem nomine Ipsorum testimonia magna numero attulerunt Petavius de Deo l. 1 c. 6; Gerh. de Aguirre tom. 1 disp. 24. sect. 2., Chrl. Frenzelius de Deo p. 270 sq.

Docent igitur. Deum tetragrammaton nomen sibi tribuere, quia ipse est qui est, dum aeterna personali Dei beatitudo esse libenter. Nempe inquit Hieronymus in Ephes. 3. 14., omnia verbis Dei Exod. 3. 14., solus Deus est, et omnes non esse? Ille qui vocavit, verbum, verum . . . erunt. Et quamvis omnes communicationes sibi propterea tribuat Deus? Ille, ut diximus, tamen, quia omnia in sese Dei complexa beneficia. Deus vero, qui semper est, nec habet aliunde principium, et ipse est ergo est, semper idem, aeternitate, non potest intelligi aliunde habere, quid subsistat.

Docent praeterea. Hic Deus idem omnia continere, quod solus incommutabilitas et vere sit. „Non vero aliud proprium magis Dei, verba sunt Hilarii de Trin. l. 1. n. 7. quam esse intelligere quae dicimus, quod est, neque habentis est aliquando, neque erit, sed id, quod sine incremento horarum potestate perpetuum est, non potest non praesentis aevi esse, quia divinae vitae neque habitudinem neque exordia alicujus est,

Et quum in nullo a se desit Dei aeternum, digne hoc solum quod esset, ad pretermittendam increatae suae aeternitatis memoriam dixit." Et ea de causa nomen illud Dei maxime proprium vocat Clemens Alexandrinus paedag. I. 8. c. 8., „quoniam unum-quid-que horum nomen Dei, qui erat, et est et erit, quibus significandis temporibus unum nomen impositum est: Qui est."

Docent deinde, hoc nomen maxime Dei esse, quia nihil tam proprium est Dei, quam esse et semper esse. Ad rem Ambrosius in Ps. 43.: „Denique cognovere nomen ejus (Moysis) Deus non respuit nomen, sed negotium; hoc est non expressit, non appellationem, dicens: Ego sum, qui sum, quo nihil tam proprium Dei, quam semper esse."

Docent denique illidem nomen „Qui est" competere Deo, quia Dei essentia est Esse simpliciter ac totum Esse. Praeclare Gregorius Nazianzenus orat. 36. n. 6.: „Deus et semper erat, et est et erit, vel ut rectius loquar, semper Est. Nam Erat et Erit hujus nostri temporis fluxaque et mutatae naturae segmenta sunt. Ille autem semper Est, cujus hoc modo seipsum nominat, quum in monte Moysi oraculum edit. Universum enim Esse in se complectitur, quod non principium habet nec finem habebit, quasi pelagus quoddam essentiae immensum ac interminatum, unum tam temporis, tam naturae limitibus superatum."

Sed rerum quique naturas omnibus modis Deus est, quia omnes est ipsum Esse. Ergo Ens absolutum plenitudinem omnis, quam ipsam entis rationem simpliciter et prime in se comprehendendo, omnem rationem simpliciter et prime, ac nullam secundum quid et posterius complectatur.

Deus est Ipsum Esse, itaque Ens per essentiam, quia per essentiam suam habet Esse.

Est praeterea Deus Ens a se. Quum enim ipsum Esse sit, rationem sui esse habet in se, et est quia est.

Eadem ex causa Deus est omnis plenitudo entis. In ente enim, quod ipsum Esse est, habetur esse porro sine omni diminutione non-entis, sed habetur perfectissima. Jam hoc esse opponitur

Hinc Deus est Ens infinitum; idem siquidem sunt plenitudo entis, et infinitas entis; et vos, quod est plenitudo entis, necessario est tantum, ut non possit esse amplius.

Idem deinde est Actus purus. Quum enim praesentia esse necessario includat, ens, quod est ipsum Esse et plenitudo

entis, non minus habet oppositionem ad potentiam, quam oppositionem ad non-ens.

Denique Deus, quia est ipsum Esse, in suo Esse est independens, ideoque est ens absolute et simpliciter independens.

Corollarium. Cum statuta notione Dei cohaeret, Deum ab hoc universo non solum distinctum, sed etiam essentialiter totaque transcendente entis ratione diversum esse. Ratione enim entis, quae Deo convenit, spectata, affirmare adigimur, nihil praeter ipsum, comparatum cum ipso esse ens. Ita Deus est, ait Augustinus in Ps. 124., ut in ejus comparatione ea, quae facta sunt, non sint. Illi non comparata sunt, quoniam ab illo sunt; illi autem comparata non sunt, quia verum esse incommutabile esse est, quod ille solus est. Scilicet solus Deus est essentialiter, singulariter, per se, non quadantenus ens, sed simpliciter et infinite, totum esse in se pariter complexus et anticipans (Gregorius Nazianzenus orat. 30.; Cyrillus Alexandrinus de Trin. dialogo I.; Hieronymus in Ephes. 3. 14.; Pseudo-Dionysius de div. nom. c. 5.). Caetera vero nec essentialiter, nec singulariter, nec per se sunt; non sunt entia simpliciter, sed quadantenus, entia neque vere, neque proprie, ut Patres saepe loquuntur.

E contra considerata ratione entis, quae in creaturis est, Deus non est, quia ipsius Esse infinite superat esse creaturarum (Pseudo-Dionysius de div. nom. c. 1.; Damascenus de fid. orth. l. 1. c. 5.). Summum autem discrimen est, quum hinc Deum, considerata ratione entis creaturarum, non esse, inde creaturas, spectata ratione entis Deo convenientis, non esse dicimus. Prioris namque affirmationis ratio est excessus Esse divini supra esse creatum, alterius vero ratio est defectus entis creati ab Esse divino. In illa habes negationem negationis, in hac negationem affirmationis. Unde denuo causam intelligis, quae Patres movit, ut cum Platone creaturas potius non entia, quam entia existimandas esse censuerint, ac solum Deum vere et proprie[1]) esse docuerint.

Eidem veritati suffragium suum adjungunt ii doctores scholastici, qui ens de Deo et creaturis non univoce, sed analogice

[1]) Quum solus Deus vere esse affirmatur, verum non accipitur, ut opponitur falso, sed ut opponitur permixto. Item quum Deus solus proprie esse asseritur, proprium non sumitur, ut excludit omne extraneum a natura subjecti, sed ut excludit omne extraneum a natura praedicati (Thomas in I. dist. 8. q. 1. a. 1.).

praedicari statuunt, adeo ut non obstante, quod abstractissima ratio entis una sit, attamen ea prorsus alia sit, quum Deo applicatur, quam quum ad creaturas refertur.

Thesis XII.

Exposita veritas ostendit, quaestionem de essentia metaphysica Dei eos theologos rite solvere, qui in eo ipsam reponendam esse arbitrantur, quod Deus sit Ens a se.

Decl. Quum in Deo, ut infra probabitur, omnia quae de ipso cogitari et praedicari possunt, absoluta simplicitate unum sint, nulla in ipso, ut est in se, datur distinctio inter essentiam metaphysicam et physicam. Si proinde de essentia metaphysica Dei theologi agunt, non considerant Deum, ut est in se, sed ut est pro ratione, qua humana mens analogice de eo cogitat, ac quaestio de illa hunc fundit sensum: Num diversorum praedicatorum, quae de Deo dicimus, aliquod sit, quo primo ab aliis omnibus rebus distinguatur, quod omnium primum concipiamus, et quod secundum modum cogitandi nostrum sit omnium divinarum perfectionum veluti fons et origo. Cum theologis longe plurimis respondemus, dari ejusmodi praedicatum, nempe illud, quod in thesi assignatur, quodque vulgo aseitas nominari solet.

Dem. Aseitate Deus ab omnibus aliis in ipsa ratione entis distinguitur. Atqui eo, quo aliquid ab aliis in ipsa ratione entis distinguitur, ab iis primo distinguitur et quidem distinctione omnia pervadente, ita ut Deus aseitate appareat, non utcumque aliquo sui, sed toto se ab omnibus distinctus.

Aseitas deinde id est, quod cogitantibus nobis de Deo actutum occurrit, quod apprehendimus ita ad notionem Dei pertinere, ut ab ea abstrahere nequeamus, quod denique cogitari non potest ut promanans ab ullo alio, tamquam a fonte. Merito igitur asseritur id esse, quod omnium primum de Deo concipimus.

Aseitas denique, ut hinc infinitam Dei perfectionem entisque plenitudinem oculis propemodum conspiciendam praebet, ita inde est instar medii termini, quo opus habemus, ad demonstranda vel ut par est explicanda caetera divina attributa. Jure igitur consideratur ut fons omnium attributorum et perfectionum Dei.

Quum vero haec de nullo alio attributo divino eadem saltem plenitudine dici possint, probanda utique est eorum theologorum sententia, qui in eo essentiam metaphysicam Dei ponendam esse statuunt, quod est Ens a se. Et revera hanc sententiam praeformarunt scripturae et sancti Patres, ut facile ex praecedente thesi colligitur. Perbelle S. Bernardus de consid. l. 5. c. 6.: „Quis est Deus? Non sane occurrit melius, quam: Qui est. Hoc ipse de se voluit respondere, hoc docuit, dicente Moyse ad populum: Qui est, misit me ad vos; merito quidem, nihil eo competentius aeternitati, quae Deus est. Si bonum, si magnum, si beatum vel sapientem, vel quidquid tale de Deo dixeris, in hoc verbo instauratur, quod est Est, nempe hoc est ei Esse, quod haec omnia esse, si et centum talia addas, non recessisti ab esse, si ea dixeris, nihil addidisti, si non dixeris, nihil minuisti. Jam si vidisti hoc tam singulare et tam summum Esse, nonne in comparatione hujus quidquid hoc non est, judicas potius non esse, quam esse? Quid item Deus? Sine quo nihil est. Tam nihil sine ipso est, quam nec ipse sine se esse potest. Ipse sibi, ipse omnibus est. Ac per hoc quodammodo ipse solus est, qui sui ipsius est et omnium Esse (omnium Esse, non essentiale, sed causale, ut mox Bernardus significat verbis: ‚ex quo omnia creabiliter, non seminaliter‘).“

Thesis XIII.

Eadem monstrat praeterea, absurde notionem entis, quod est ipsum Esse ac Esse purum, confundi cum notione entis transcendentalis.

Decl. Quaevis pantheismi forma nititur tamquam fundamento sententia, ens absolutum, quod nempe est Esse et Esse purum idem esse ac ens transcendentale. Quae sententia absurda est, quum evidens sit discrimen plane immensum inter utramque notionem. Quod discrimen non attendentes, recentiores quidam scriptores veteribus theologis, eo quod Deum docuerint esse Esse purum ipsumque Esse, vitio verterunt, quod pantheismo praeluserint eique viam aperuerint.

Dem. Absurde confunditur indeterminatum privative, quod nempe sine determinatione quidem, non tamen sine aptitu-

dine ad determinationem est, cum indeterminato negative, quod sine utraque est [1]). Ens indeterminatum privative est indeterminatum, quia determinabilitas pura est de intima ejus ratione. Ens indeterminatum negative est indeterminatum, quia nulla in ipso est et concipi potest determinabilitas. Hinc ad illius rationem pertinet, ut sit communissimum, abstractissimum et qua tale, in solo ordine logico, ut sine omni comprehensione sit et determinatione ad comprehensionem habendam indigeat, ut sit tantum negatio nonentis, et per essentiam idem cuilibet rei. Ad hujus contra rationem pertinet, ut sit singularissimum, nullo modo abstractum; et qua tale in ordine reali cogitandum, ut omnia comprehendat ipsaque sua comprehensione possibilitatem determinationis excludat, ut sit affirmatio totius entis, et per essentiam idem sibi soli.

Atqui ens, quod est Esse ac Esse purum est indeterminatum negative, ens transcendentale autem est indeterminatum privative. (Cf. Thomam cont. gent. l. 1. c. 26.)

Deinde absurde confunditur simplicitas logica, propria notioni, cum simplicitate ontologica perfectionis. Ens simplex simplicitate logica est abstractissimum, non potest, qua tale, esse in ordine reali; necessario est universalissimum, indeterminatum privative et imperfectissimum. Contra ens simplex simplicitate ontologica non potest esse abstractum, necessario cogitandum est in ordine reali, est necessario singularissimum, indeterminatum negative et perfectissimum. Atqui ens, quod est ipsum Esse et Esse purum est simplex simplicitate ontologica, ens transcendentale autem simplex simplicitate logica. (Cf. Thomam ibid.)

Absurda praeterea est confusio, quae junctam sibi habet confusionem ejus, quod universale est cum eo, quod infinitum est. Atqui hujusmodi confusio est ea, de qua tractamus. Profecto si ens, quod est ipsum Esse et Esse purum est ens transcendentale, hoc omnia in se continere asseras oportet. Haec autem assertio eatenus sibi constat, quatenus idem esse censes summam universalitatem cum infinitate, seu quatenus idem esse censes,

[1]) Ens indeterminatam negative est proinde simul determinatissimum in oppositione nempe ad indeterminatum privative.

omnia sub se, subordinatione logicae praedicationis continere, et omnia in se continere. Quod ut plene perspicias haec nota.

1. Non licet universale, puta genericum considerare, quasi synthesis suorum inferiorum esset, horumque oppositio in ipso evanesceret, ipsumque, ut loquuntur, unitas foret oppositorum. Nam ipsius inferiora non in ipso, sed sub ipso continentur, nec unum sunt in ipso, quatenus opposita, verum quatenus non opposita, sed similitudine unum sunt.

2. Hinc universale perfectionem inferiorum suorum sine ea determinatione exhibet, quae singulis propria est ipsaque sibi opposita reddit, ideoque illam exhibet ut nondum determinatam, verum oppositis differentiis determinabilem. Quocum nexum est, aliquam rationem eo imperfectiorem esse, quo universalior est, ac rationem universalissimam simul et necessario esse imperfectissimam.

3. Atque haec declarant sensum, quo solo affirmari potest, ens transcendentale omne ens dicere, nimirum non quod totum esse comprehendat, sed quod ad omne ens extendatur. Eadem ostendunt, vero aliquo sensu dici posse, ens transcendentale nihil esse, quia scilicet ipsum quidem de omnibus entibus, de ipso autem nullum ens praedicari potest.

Sed est aliud, quo confusio ista absurda demonstratur. Si enim ens transcendentale ponitur esse ens absolutum, cogimur affirmare, id quod est primum in universalitate esse primum in causalitate. Aperta autem contradictio est in hac affirmatione, quum ipsa statuatur, idem ens simul esse omnium imperfectissimum, et omnium perfectissimum, simul esse potentiam puram et actum purum, ac simul tantum determinabile et tantum determinans.

Cogimur praeterea affirmare ens absolutum esse nihilum, quod omnia fieri potest. Nihil vero magis cum ipsius ratione repugnat. Nam quum ens absolutum sit ipsum Esse entisque plenitudo, necessario est, quidquid est et esse potest, ideoque in ipso nullus processus τοῦ fieri esse et cogitari potest. Referri huc possunt, quibus Thomas cont. gent. l. 1. c. 16. probat, in Deo nullam esse potentiam passivam. Duo tantum ex Thomae disputatione afferimus.

Primum est hoc: Quod habet possibile esse, id necessario flagitat causam. Quum enim possit esse et non esse, oportet

detur ratio extra ipsum sita, ut potius sit, quam non sit. Rursus in eo, quod habet possibile esse, potentia antegreditur actum, ipsumque proinde ad actum transire numquam potest, nisi determinetur ab aliquo, quod sit actu. Ens autem absolutum nullam habere potest causam. Ergo nullo modo est possibile esse, ideoque inveniri in ipso potentia passiva nequit.

Alterum ita habet: Sicut id, quod non est ens per essentiam, non est primum ens, sed ens per participationem, ita id, quod non est agens per essentiam, non est primum agens, sed agens per participationem. Quum igitur ens absolutum necessario sit primum agens, per essentiam suam est agens, id est se toto agens; ideoque actus purus. Nulla proinde in ipso passiva potentia concipi valet.

Thesis XIV.

Deus ita est absolute unus, ut divinae essentiae multiplicatio et proinde quivis deorum numerus metaphysice repugnet.

Dem. Scripturae inprimis affirmantibus et emphaticis sententiis unitatem Dei praedicant, ut puta Deut. 6. 4. coll. Marc. 12. 29. Tum eandem significant phrasibus exclusivis, ut Deut. 4. 30, 39.; 32. 39.; Isai. 44. 6.; Marc. 12. 34.; Joh. 17. 3.; Matth. 19. 17. coll. Marc. 10. 17., Luc. 18. 18.; Rom. 16. 27.; I. Tim. 6. 15, 16.; Jac. 4. 12. Eandem quoque exhibent, quum neminem esse sicut Deum statuunt, ut Exod. 8. 10.; II. Reg. 8. 23.; 22. 32. Videlicet cum Joanne Damasceno de fid. orth. l. 1. c. 5. fatendum est, apud eos, qui scripturis fidem adjungant, extra controversiam esse, Deum esse unum.

Hinc nil frequentius in symbolis, quam professio fidei in unum Deum, ut videre est in symbolo Apostolorum sive formae Alexandrinae sive formae Caesareensis, sive formae Hierosolymitanae, nec non in symbolo Nicaeno et Constantinopolitano.

Ac patres de regula fidei disputantes, ex ipsa credendum esse docent, unum esse Deum. Sic Irenaeus adv. haer. l. 1. c. 1. scribit, Ecclesiam ab Apostolis accepisse fidem in unum Deum; et Origenes de princ. l. 1. praef. n. 4. inter ea, quae per praedicationem apostolicam manifeste traduntur, primo loco recenset,

quod unus est Deus, qui omnia creavit et composuit; ac Tertullianus de vel. virg. c. 1. regulam fidei, ait, unam omnino esse solam immobilem et irreformabilem, credendi scilicet in unicum Deum omnipotentem.

Sed, quum constet, apertissima professione totum christianum nomen semper hanc veritatem amplexum esse, a Patrum testimoniis afferendis supersedemus. Indicabimus tantum argumenta, quibus eam Patres contra ethnicos et Manichaeos propugnarunt.

Primo proponunt testimonium naturale animae, quo vel ethnicis, nihil tale cogitantibus unitas Dei certa reddatur. Ita quidem Tertullianus lib. de testim. animae, ad Scapulam c. 2., et Apolog. c. 17.; ac Lactantius div. instit. l. 2. c. 1.

Oculis subjiciunt deinde mirabilem mundi, ordinis in ipso existentis, et consilii ac finis hoc ordine sese manifestantis unitatem, ut inde a posteriori inferant, Deum esse unum. Quo spectant disputationes Justini cohort. ad Graecos; Athenagorae legat. pro Christ.; Tertulliani adv. Marc. l. 1. c. 3, 5.; Irenaei adv. haer. l. 2. c. 2, 7.; Origenis cont. Cels. l. 1. n. 23.; Athanasii adv. gentes saepius, ut mittamus Epiphanium, Augustinum, Titum Bostrensem, Didymum aliosque Graecos et Latinos, quibus res cum Manichaeis fuit.

Praeterea ex eo argumentantur, quod id non possit non esse unum et singulare, quod est summum et perfectissimum. Quo argumenti genere utuntur Tertullianus adv. Marc. l. 1. c. 3., et auctor libri de Trin., qui Novatiano adscribitur.

Eo etiam unitatem Dei probant, ut Tertullianus l. c. c. 5. et Gregorius Nyssenus in prol. libri catechet., quod plura summa ac absolute perfecta ab invicem nulla plane re differre possent.

Denique argumentum proponunt in eo situm, quod pluribus admissis diis affirmandum foret, singulis deesse, quod alii sint, ideoque singulis deesse summum bonum. De quo consuli possunt Irenaeus adv. haer. l. 2. c. 1., et Lactantius div. instit. l. 1. c. 3.

Caeterum ipsae rerum naturae invicte absolutam Dei unitatem confirmant. Profecto unumquodque in tantum est unum, in quantum est ens. Quare id, quod est ens absolutum, est etiam unum absolutum; et id, quod est plenitudo entis, est etiam plenitudo unitatis, quodque simpliciter perfecte est ens, pariter simpliciter perfecte est unum. Quod autem perfecte est unum, id ne-

cessario est unicum. Nam rationem formalem unius, quae est esse indivisum in se, sequitur esse divisum ab omni alio, ideoque id, quod absolute et perfecte unum est, id absolute et perfecte ab omni alio est divisum.

Addamus huic argumento aliud ex eo petitum, quod essentia entis absoluti est Esse Huic enim essentiae repugnat in pluribus multiplicata existere. Sane

1. haec essentia necessario est singularis et individua, et nonnisi ut talis cogitari potest.

2. Ipsa est simpliciter indeterminata negative, ac proinde in oppositione ad id, quod privative indeterminatum est, determinatissima.

3. Accedit, quod per idem tum re tum ratione, per quod est ens, sit etiam hoc ens, adeo ut, quidquid ei convenit, ei conveniat secundum quod ipsum.

4. Inter ipsam denique et esse nulla datur ne rationis quidem distinctio, ideoque distingui in ipsa nequit ratio, qua est individua, a ratione, quae est individua.

Thesis XV.

Praeter hanc unitatem ea quoque unitas Deo tribuenda est, quae in absoluta simplicitate et necessaria cujusvis compositionis exclusione consistit.

Decl. Quum unum formaliter dicat ens indivisum in se, oportet perfectum unum dicat ens ita indivisum in se, ut ab eo omnis divisibilitas, ac proinde omnis compositio compositionisque possibilitas exclusa sit. Hujusmodi unitatis perfectionem nomine absolutae simplicitatis significamus. Quare hanc definire possumus perfectionem entis, vi cujus ab eo quaevis compositio et compositionis possibilitas exclusa est.

Quoniam vero hoc, nempe ens aliquod a se omnem compositionem ejusque possibilitatem excludere, nihil aliud significat, quam ipsum totum intra se esse, citra omnem diffusionem sui, seu, ipsum totum id habere, quod habere possit, et id esse, quod habeat, absoluta simplicitas accuratius definitur perfectio entis, quod totum intra se est citra omnem diffusionem sui,

seu, quod totum id habet, quod habere potest, et id omne est, quod habet[1]).

Dem. Scriptura credere jubemur, Deum esse ipsam vitam (Joan. 1. 4.; 14. 6.), ipsam sapientiam (I. Cor. 1. 24.), ipsam veritatem (Joan. 14. 6.; I. Joan. 5. 6.), ipsam lucem (Joan. 1. 4. sq.; 3. 19.; 12. 46.; I. Joan. 1. 5.) ipsam caritatem. Perfectiones igitur, quas de Deo praedicamus, non proprie in ipso sunt, sed ipse sunt; ideoque Deus absolute simplex credendus est.

Quod ad Patres attinet, ii inprimis, ut cum Card. Franzelin loquamur, emphatice divinam simplicitatem celebrant. Cum Cyrillo Alexandrino thes. XIII. 2.; XIV. 1, 2 dicunt Deum simplicissimum et ab omni compositione remotissimum; cum Augustino de Trin. l. 6. c. 6. summe simplicem: cum Bernardo in Cant. serm. 81. primum et purissimum simplex, et de consid. l. 5. c. 7. tam simplicem, quam unum et unissimum; denuo cum Cyrillo Alexandrino de Trin. dial. 1. super omnem simplicitatem; cum Maximo in schol. ad c. 7. Dionys. de coel. hierarch. simplicitate sua supra simplicitatem assurgentem omnem; cum Pseudo-Dionysio de div. nom. c. 5. unam simplicitatis eminentiam. Testantur, hanc veritatem esse unam ex iis, quae professione universi nominis christiani stabiliantur, ut Origenes de princ. l. 1. n. 6.; imo „universum genus humanum Deum simplicem, non compositum esse fateri," ut Cyrillus Alexandrinus thes. XXXI.

[1]) Haec perfectio, ut facile liquet, creaturis convenire non potest. Nihil tamen impedit, quominus in his relativa aliqua simplicitas inveniatur. Tres possumus distinguere entium creatorum ordines. Primus complectitur entia, quae natura sua sunt quanta. De his unitatem tantum, non autem simplicitatem praedicare licet.

Secundus continet entia, quae natura sua ordinantur ad unam cum aliquo, quod est quantum, constituendam essentiam. Haec simplicia eo sensu sunt, quod in se nullam compositionem sive quantitativam sive essentialem includant, cum ejusmodi autem simplicitate conjuncta est ratio simplicitati opposita, quia nimirum, ut in ratione entis compleantur, flagitant compositionem cum alio. Hinc a simplicitate deficiunt, quo magis compositio cum alio necessaria eis est, ut esse et operari valeant.

Tertius comprehendit entia, quorum natura nullam continet ordinationem ad aliud, ut cum ipso unam essentiam constituant. Haec summum quidem, qui in creaturis exstare potest, gradum simplicitatis attingunt, ab absoluta simplicitate tamen deficiunt, quum duplex in ipsis necessario sit compositio, ea nimirum, quae est ex substantia et accidentibus, et ea, quae est ex gradibus metaphysicis.

Affirmant, existimare Deum esse compositum esse „nimis stolidi et hebetis hominis“, ut Gregorius Nyssenus cont. Eunom. l. 1. p. 68., et Basilius ep. 141., „esse summae impietatis“, ut Joan. Damascenus de fid. orth. l. 1. c. 12., „esse absurdum et nefarium“, ut Maximus cent. 4. de car. c. 8., „esse blasphemum“, ut Cyrillus Hierosolymitanus catech. 6., „esse novum blasphemiae genus“, ut Athanasius de syn. n. 34.

Deinde Patres contra Arianos disputantes absoluta simplicitate Dei tamquam indubitato principio utuntur. (Cf. Petavium de Deo l. 2. c. 4, 6.; et Card. Franzelin de Deo th. 27.)

Docent denique frequenter, quamcumque perfectionem, quae in Deo concipiatur, esse ipsum Deum. Unum tantum alterumve ex multis, quae adduci possunt, testimoniis eligimus. „Non partim videns, inquit Cyrillus Hierosolymitanus catech. 6., partim visu orbatus, sed quum totus oculus sit, et totus auditus, et totus ratio, non sicut nos partim est intelligens, et partim non cognoscens; blasphemus enim est hujusmodi sermo ac divina substantia indignus.“ Quidquid igitur in Deo est, id Deus est, et quidquid Deus est, id totus est.

Augustinus, eadem fide imbutus, docet: „Hoc est Deo esse, quod magnum esse . . ., se ipso magnum esse (Deum), quia ipse est sua magnitudo. Hoc et de bonitate et de aeternitate et de omnipotentia dictum se velle, omnibusque omnino praedicamentis, quae de Deo possint pronuntiari . . . Et ideo non esse istam substantiam verissime simplicem, cui hoc non sit esse, quod nosse; posse enim esse, et non nosse. At illam divinam non posse, quia id, quod habet, est. Ac per hoc non sic habere scientiam, ut aliud illi sit scientia, qua scit, aliud essentia, qua est, quia id, quod habet, est (Cf. de Trin. l. 5. c. 10. sq.; l. 6. c. 7.; l. 7. c. 1, 2.; l. 8. c. 1.; epist. 54.; in Joan. tract. 20, 40, 99.).

Sequatur adhuc Anselmi monol. c. 17. testimonium: „Quum igitur illa natura nullo modo composita sit, et tamen omni modo tot illa bona sit, necesse est, ut illa omnia, non plura, sed unum sint. Idem igitur est quodlibet unum illorum, quod omnia sive simul, sive singula . . . Quemadmodum itaque unum est, quidquid essentialiter de summa substantia dicitur, ita ipsa uno modo, una consideratione est, quidquid est essentialiter. Quum enim aliquis homo dicitur et corpus, et rationalis, et homo, non uno modo vel consideratione haec tria dicitur. Secundum aliud est enim cor-

pus . . . Illa vero summa essentia nullo modo sic est aliquid, ut illud idem secundum alium modum, aut secundum aliam considerationem non sit, quia quidquid aliquo modo essentialiter est, hoc est totum, quod ipsa est. Nihil igitur, quod de ejus essentia vere dicitur, in eo, quod qualis vel quanta, sed in eo, quod quid sit, accipitur. Quidquid enim est, vel quale vel quantum, est etiam aliud in eo, quod quid est; unde non simplex, sed compositum est".

Pertinent huc etiam synodi Rhemensis, celebratae Eugenio III. praeside definitiones, quibus absoluta simplicitas Dei tum positive, tum negative menti sistitur; positive quidem, quum Deus seipso sapiens, magnus, aeternus, unus esse dicitur, negative autem, quum nihil in Deo esse significatur, quod non sit Deus.

Atque haec ex revelationis fontibus. A quibus non abludunt, quae ratione magistra discimus. Sane Deus est ens absolutum, ipsum scilicet Esse entisque plenitudo, ideoque ens in oppositione ad quamcumque indeterminationem privativam determinatissimum, et in oppositione ad quamcumque determinationem, quae concipitur ut actus respondens indeterminationi privativae ut potentiae, indeterminatissimum. Atqui hujusmodi ens hinc omnem realitatem complectitur, inde nullam complectitur, quae non sit ipsum.

Quod caeterum ex eo etiam solo liquet, quod Deus per essentiam suam sit, non aliquod esse, sed ipsum Esse. Cum hoc enim nexum est, Deum per essentiam suam necessario esse id, quod est et esse potest. Atqui nullum ens, quod non est absolute simplex, per essentiam suam est omne id, quod est et esse potest.

Accedit, quod Deus, sicut est Esse purum, ita etiam sit Actus purus, ideoque omnem a se amandans potentiam tam objectivam quam subjectivam. Atqui ens, a quo omnis potentia tam objectiva, quam subjectiva est aliena, evidenter est absolute simplex.

Denique Deus, quia est ipsum Esse, opponitur perfectissime non-enti. Quare de ipso ea sola cogitari et praedicari possunt, quae sunt affirmatio sine omni negatione, rationemque habent realitatis sine omni limitatione. Eatenus autem, quae de Deo cogitantur et praedicantur, sunt pura affirmatio puraque realitas, quatenus non plura, sed unum idemque in Deo sunt. Si enim plura essent, unum de altero negandum esset, ideoque nullum perfecte opponeretur non-enti.

Corollarium I. Profligata hac thesi jacet absurda opinio Anthropomorphitarum. Fuit opinio haec haeretica monachorum quorumdam in Aegypto, qui testibus Socrate, Sozomeno et Cassiano, imperium Theodosio capessente, Deo speciem humani corporis affinxerunt. Appellantur quoque Audiani, sive quod Audium ducem sequuti sint, sive quod Audius aliqua sua doctrina ansam erroris iis praebuerit. Sunt enim, qui affirmant, Audium docuisse, Deum corporis esse expertem, opinatum tamen fuisse, in corpore humano Dei imaginem expressam esse, ut homo visibilis et corporea substantiae spiritualis et incorporeae esset imago.

Referunt interdum in numerum Anthropomorphitarum Tertullianum, ut qui cont. Prax. c. 7. et cont. Marc. l. 2. c. 16. Deo corpus tribuere, imo Deum corpus esse affirmare videatur. Augustinus de Gen. ad litt. l. 10. c. 25. opinatur, Tertullianum aliquo tempore hoc errore captum fuisse, postea tamen ab eo recessisse. At in lib. de haer. ad Quodvultdeum c. 86. omnino ab eodem errore eum purgat. Et merito omnino. Primo quidem in loco, ut textum et contextum expendenti liquet, nomine corporis Tertullianus non molem corpoream, divisibilem et materia conflatam intellexit, sed substantiam in oppositione ad id, quod non subsistit. Altero autem in loco, ubi Deo dexteram et oculos et pedes tribuere, et corpus divinum animumque distinguere videtur, non proprio, sed metaphorico sensu loquutus esse putandus est, item quum passiones in Deo esse significare videtur, non illo, sed hoc sensu intelligendus est.

Nihil autem agunt, quum ad probandum, Tertullianum non obstante interpretatione data, nihilominus Deum corporeum credidisse, asserunt, ex ejus mente corpus esse, quidquid non sit nihilum. Si enim textus, quos afferunt, de anima c. 7.; contra Hermog. c. 35.; de carne Christi c. 11., examini subjicis, apparet, Tertulliano idem esse, omne quod est, esse corpus sui generis, quam omnia, quae vere sunt, esse substantias.

A nonnullis etiam Melito Sardensis, qui M. Antonio Vero imperante vixit, Anthropomorphita fuisse dicitur. Verum vix admiseris ad hanc accusationem contra virum, fama sanctitatis vitae juxta ac doctrinae apud coaevos celebratum, sufficere testimonia Origenis apud Theodoretum quaest. 20. in Exod., et Gennadii de eccl. dogm. c. 4., maxime quod non pauci existiment, erroris, qui accusationi subest, causam in eo esse, quod Eusebius et Hiero-

nymus inter opera Melitonis aliquod recenseant, cui titulum is fecit *περὶ ἐνσωμάτου θεοῦ*. Hunc enim titulum forte falso de Deo corporeo, non autem, ut intelligendus est, de Deo incarnato quosdam accepisse.

Corollarium II. Profligata pariter jacet sententia, quae proprietates divinas ab essentia vel etiam inter se reipsa differre tenet. Haec sententia vulgo Gilberto Porretano, Pictaviensi Episcopo adscribitur. In quaestione, quid proprie hic senserit, non multum fidendum esse Ottoni Frisingensi, monet Petavius l. 1. c. 8., quod is in Gilbertum aequo propensior, et s. Bernardo subiniquus esse videatur, praeferendum autem esse Bernardum, quem actioni non modo interfuisse, sed etiam toti praefuisse, ac magnam partem fuisse concilii contra Gilbertum celebrati constet; et Bernardi discipulum Gaufredum, quem abbati suo contra eundem Gilbertum adfuisse et acta omnia ad Cardinalem Albanensem perscripsisse compertum sit. Atque ex his fontibus et ex damnatione synodi Rhemensis colligi, scribit Petavius, Gilbertum non tantum proprietates relativas et personales ab essentia, sed etiam absolutas ideoque divinitatem ipsam a Deo sejunxisse. Nomine enim Dei iste non intellexit personam aliquam, puta Patrem aut Filium, sed illud nomen accepit, ut habentem naturam, vel existentem in aliquo divinitatem universe significaret, dum interea negaret, divinitatem esse Deum, et contra affirmaret, divinitatem esse id, quo Deus sit. Hinc definitiones concilii Rhemensis, „simplicem naturam divinitatis esse Deum, nec aliquo sensu catholico posse negari, quin divinitas sit Deus, et Deus divinitas. Si vero dicatur, Deum sapientia sapientem, magnitudine magnum . . ., credendum, nonnisi ea sapientia, quae est ipse Deus, sapientem esse, nonnisi ea magnitudine, quae est ipse Deus, magnum esse . . .“; ac deinde: „solam Deum Patrem et Filium et Spiritum sanctum aeternum esse, nec aliquas omnino res, sive relationes, sive proprietates, sive singularitates, sive unitates dicantur et hujusmodi alia adesse Deo, quae sint ab aeterno, quae non sint Deus.“ Hinc illud Bernardi in Cant. serm. 80.: „Recedant a nobis, recedant novelli non dialectici, sed haeretici, qui magnitudinem, qua magnus est Deus, et item bonitatem, qua bonus . . . et postremo divinitatem, qua Deus est, Deum non esse impiissime disputant. Divinitate, inquiunt, Deus est, sed divinitas non est Deus.“ Non sine utilitate

ea leguntur, quae in eandem rem idem divus Bernardus in opere de consid. l. 5. c. 7. ubere disserit.

Scholion. Difficultatum, quae thesi demonstratae obstant, mentione digna ea sola est, quae oritur ex mysterio ss. Trinitatis. Inprimis hoc mysterium ostendere videtur, in Deo dari compositionem metaphysicam ex natura et hypostasi, quum certe proprietas personalis, puta Patris, non possit esse una eademque sine omni prorsus distinctione res cum natura divina, quin Pater eodem modo, quo Filius et Spiritus sanctus, et ipse Filius et Spiritus sanctus nominetur.

Ad hanc difficultatem solvendam respondemus, tam certum esse, quam quod certissimum, in Deo naturam et hypostasim ratione cum fundamento in re distingui; verum non ita, ut natura et hypostasis rationem graduum metaphysicorum induant, ut nempe illa complendi, haec vero complentis rationem habeat. Nam summa illa res, quae Deus est, ex propria sua et intima ratione simul absoluta et relativa est. Hinc concipi quidem ut absoluta potest, quin ut relativa concipiatur, sed concipi nequit ut absoluta, quin ratio concepta contineat rationem relativae. Quare distinctio inter naturam et hypostasim in Deo non est distinctio constituens gradus metaphysicos. Atqui ubi non habetur distinctio constituens gradus metaphysicos, ibi non habetur compositio metaphysica.

Alia praeterea est difficultas, nimirum: Quum tres sint divinae personae, et hae sint una et eadem res, Deus ex tribus reipsa distinctis constare videtur.

At facilis et obvia est responsio. Tres enim divinae personae, ut ab invicem differunt, in unum, quod ex ipsis compositum sit, coalescere nequeunt, ut vero conveniunt, non sunt tres et distinctae, sed unum simplicissimum. Quamobrem, quoniam in ratione in qua tres personae sunt distinctae, non habent unitatem, in ratione autem, in qua unum sunt, non habent distinctionem, de compositione sermo plane esse nequit.

Thesis XVI.

Considerata hinc absoluta Dei simplicitate, inde mentis creatae imperfectione, facile perspicitur, Deum a nobis sub distinctis et diversis perfectionum notionibus necessario concipi, hunc vero concipiendi modum obstare quidem adaequatae Dei cognitioni, minime autem efficere, ut nostra de Deo cognitio non sit vera.

Decl. Duplex est distinctio, altera realis, rationis altera. Ut illa plures res, ita haec plures ejusdem rei rationes dicit. Rationis autem nomine intelligitur id, quod intellectus rem aliquam contemplans de ea concipit, seu quod formaliter notioni de re formatae respondet

Distinctionis rationis radix est duplex; altera ex parte mentis, altera ex parte rei. Ex illa ejus radix est imperfectio mentis rem imperfecte, inadaequate et confuse concipientis; ex hac autem est perfectio rei pluribus distinctis aequivalens.[1]) Hinc quo major est alicujus rei perfectio, eo latius, caeteris paribus, patet distinctio rationis. Quum igitur summa perfectio conveniat enti absolute simplici, distinctio rationis tum latissime patet, quum de hujus cognitione, a mente humana obtinenda agitur.

Sed hoc ipsum Eunomiani, utique quod ita facilius impiam suam haeresim contra catholicos se propugnaturos sperabant, praefracte negabant. Omnes, quas de Deo dicimus proprietates ita essentia idem esse asserebant, ut, quamcumque earum nomines, ipsam essentiam significes, et ut nomina, quibus illas donamus, promiscue habenda sint, utpote quae rem eandem uno ac simplici modo exprimant. Hinc maxime illi Patres, qui contra Eunomianos disputarunt, veritatem thesi enuntiatam declararunt.

Dem. Paucis hanc conficiemus, quum nonnulla huc pertinentia th. 10. jam amplexi simus. Luculenta est de hac re disputatio Basilii cont. Eunom. l. 1. edit. Migne p. 520 sq. et p. 637. sq. Huc porro redit summa doctrinae ab eo propositae. Deus absolute simplex est, nihilque ipsi inest, quod non sit ipse; quaecumque Deo inesse significantur, sunt unum idemque tam

[1]) Ne tamen inde inferas distinctionem rationis semper perfectionem rei simpliciter, numquam autem imperfectionem arguere, quum detur distinctio rationis, quae imperfectione aliqua rei nititur, nempe ea, quae existit inter rationes naturam graduum metaphysicorum habentes.

cum essentia, quam, proprietates relativas si excipias, inter se. Quum autem absoluta simplicitas absolutam perfectionem non tam sequatur, quam ipsam dicat, ea non modo non impedit, quominus mens humana, in cognoscendo limitibus circumscripta, Deum sub distinctis et diversis notionibus concipiat, sed etiam hujus modi concipiendi est ratio necessaria, adeo ut affirmare liceat, ideo a mente humana Deum sub distinctis et diversis notionibus concipi, quia is absolute simplex est. Videlicet mens finita absolutam perfectionem infinitamque plenitudinem unica consideratione apprehendere nequit. Quamobrem necessarium est, ut post primam apprehensionem, qua Deum totum universe mens cognoscit, ad Deum cogitando velut redeat, et singillatim concipiat, quae in Deo insint. Hujusmodi autem iterata et per plura distincta cognitio appellatur *ἐπίνοια*, *ἐπενθύμησις*, *ἐπιλογισμός*, quo postremo tamen nomine ex consuetudine, licet non proprie nuncupatur. Itaque Basilio auctore *ἐπίνοια* est ratio quaedam de Deo concepta, et di distinctio *κατ' ἐπίνοιαν* est distinctio inter rationes de Deo conceptas, non vero in Deo ipso existens. Praeterea *ἐπίνοια* est quidem summa illa res, quae Deus est, at inadaequate et sub determinata ratione concepta. Inest igitur in Deo, quamvis non eo modo insit, quo a nobis concipitur. Obstat proinde modus Deum per *ἐπινοίας* concipiendi, humanae menti proprius, adaequatae quidem, non autem verae Dei cognitioni.

Eandem, quam ex Basilio hausimus doctrinam repetit et inculcat Gregorius Nyssenus cont. Eunom. l. 12. maxime p. 1168 sq. edit. cit. Qui praeterea p. 1101 sq. accurate exponit rationem nominum, quae de Deo adhibemus, ut videlicet repellat assertionem Eunomianorum, nomina ista promiscue habenda, ut quae eandem rem uno ac simplici modo declarent. Paucis ea, quae pluribus explicat Gregorius, comprehendit angelicus Doctor p. 1. q. 13. a. 4.

Eundem fere in modum mentem suam Cyrillus Alexandrinus thes. XXXI. propalat. Expendens enim varias Eunomianorum objectiones monstrat, ex absoluta Dei simplicitate mentisque nostrae imbecillitate nasci, quod Deum non minus necessario, quam vere, quamvis inadaequate, sub distinctis et inter se diversis perfectionum rationibus concipiamus.

Et certe, si ea universim humanae mentis indoles est, ut unico conceptu totam alicujus rei intelligibilitatem assequi minime valeat,

sed ad pleniorem quandam ejus cognitionem nonnisi pluribus, diversis et incompletis conceptibus pertingere possit, plane repugnat, ut unico conceptu obtineat cognitionem Dei adaequatam, quum Deus, sicut est interminatum pelagus entis, omnisque extra ipsum entis fons, ita etiam sit plenitudo intelligibilitatis, et cujusvis, quae cogitari potest, intelligibilitatis prima origo. Quod caeterum inde quoque manifeste fluit, quod humana mens Deum tantum mediate ideoque notionibus analogis cognoscat. Sicut enim nulla dari potest notio analoga, quae par sit intelligibilitati sui objecti, ita perfectior notitia objecti, quod solum per analogiam cognoscitur, ex pluribus tantum et diversis ad ipsum convergentibus notionibus existere potest. Ut igitur perfectiorem aliquam Dei cognitionem acquiramus, necesse est summam illam et simplicissimam rem, quae Deus est, sub distinctis et inter se diversis rationibus perfectionum concipiamus. Sicut enim plenitudo Entis a creaturis pluralitate ac varietate sua repraesentatur, ita plenitudo Intelligibilitatis a mente creata repraesentatur multitudine notionum diversarum ad unum Deum convergentium. Sit itaque certum, absolutam Dei simplicitatem et nostrae mentis limitationem causam esse, cur pluribus inter se distinctis ac diversis notionibus Deus a nobis necessario concipiatur.

Non minus autem certum est, hunc concipiendi modum verae cognitioni Dei nihil obstare. Jam ex eo hoc infertur, quod necessarius sit; menti siquidem ad veritatis consequutionem destinatae necessarius esse non potest modus concipiendi, quo in errorem inducatur.

Tum ex eo, quod iste modus concipiendi individuo nexu cum modo cognoscendi menti nostrae nativo cohaereat. In eo hic est, ut in rerum cognitione utamur compositione aut divisione notionum diversarum ad eandem rem convergentium aut ab eadem divergentium. Hunc cognoscendi modum veritati consequendae idoneum esse nemo negaverit. Sed si id non negatur, concedendum est, eandem rem sub variis notionibus vere concipi posse. Ita vero si res habet, concedas etiam oportet, Deum sub diversis notionibus ab humana mente vere concipi.

Ex eo praeterea, quod nostras cogitationes de Deo, quae distinctionem rationis includunt, cognoscimus necessario veras esse, quod fieri repugnaret, nisi Deus sub diversis perfectionum rationibus vere a nobis conciperetur.

Denique ex eo, quod illi concipiendi modo debentur notiones, quibus respondet res, non utique perfecte et adaequate, attamen imperfecte et inadaequate repraesentata. „Omnes istae multae rationes et diversae, inquit Thomas de pot. q. 7. a. 6., habent aliquid respondens in ipso Deo, cujus omnes istae conceptiones intellectus sunt similitudines. Constat enim, quod unius formae non potest esse, nisi una similitudo secundum speciem, quae sit ejusdem rationis cum ea; possunt tamen esse diversae similitudines imperfectae, quarum quaelibet a perfecta formae repraesentatione deficiat. Quum ergo, ut ex superioribus patet, conceptiones perfectionum in creaturis inventarum sint imperfectae similitudines et non ejusdem rationis cum ipsa divina essentia, nihil prohibet, quin ipsa una essentia omnibus praedictis conceptionibus respondeat, quasi per eas imperfecte repraesentata. Et sic omnes rationes sunt quidem in intellectu nostro sicut in subjecto, sed in Deo sunt ut in radice verificante has conceptiones. Nam non essent verae conceptiones intellectus, quas habet de re aliqua, nisi per viam similitudinis illis conceptionibus res illa responderet. Diversitatis ergo vel muliplicitatis nominum causa est ex parte intellectus nostri, qui non potest pertingere ad illam Dei essentiam videndam secundum quod est, sed videt eam per multas similitudines ejus deficientes in creaturis quasi in speculo resultantes. Unde si ipsam essentiam videret, non indigeret pluribus nominibus, nec indigeret pluribus conceptionibus".

Corollarium. Attenta hinc ratione absolutae simplicitatis divinae, inde conditione mentis creatae et humanae admittendum necessario est, attributa divina tum inter se tum ab essentia ratione seu virtualiter distincta esse. Hinc distinctio rationis inter attributa divina adeo non pugnat cum absoluta simplicitate Dei, ut eam collustret mentique commendet. Quod idem de alia quacumque distinctione nominatim de ea, quam formalem nominarunt, affirmari nequit. Formalis distinctio a Scotistis ponitur media inter realem et virtualem, et ad ea refertur, quae, ut dicunt, in re ipsa antecedenter ad mentis considerationem et independenter ab ea, non quidem ut res a re, attamen ut formalitas a formalitate actu distincta sunt. Atque hac distinctione attributa divina inter se et ab essentia divina distincta esse, asserunt. Quae assertio quantum cum doctrina Patrum cum ipsaque absolutae simplicitatis notione pugnet, dici vix potest.

Profecto formalis distinctio Scotistarum est distinctio actualis. Quum igitur in Deo sit distinctio formalis attributorum tum ab essentia tum ab invicem, in ipso Deo existit distinctio actualis. Atqui ens, in quo est distinctio actualis, non est perfecte unum et indivisum in se, non est totum intra se citra omnem diffusionem sui, ac non est, quod habet, ideoque non est absolute simplex.

Imo eadem distinctio est distinctio realis. Nam formalitas, quam dicunt Thomistae, manifeste est aliquid reale; existit enim vere et objective in Deo independenter ab omni consideratione; ipsaque Deus aliquid est, puta justus, bonus, omnipotens. Si autem est aliquid reale, non potest non esse res. Ergo formalis distinctio a Scotistis propugnata reipsa est distinctio realis; ideoque repugnat absolutae simplicitati.

Hinc nil mirum, quod opponatur etiam duplici rationi entis absoluti, quae cum absoluta simplicitate necessario cohaeret, rationi nimirum Esse puri et Actus puri. Ad illam pertinet, ut Deus intelligatur omnia complecti, quatenus sunt esse, non autem quatenus sunt esse in determinato aliquo ordine, ideoque quatenus sunt distincta, et unum ipsorum non est aliud. Seu, ut aliis verbis supra diximus, ad illam pertinet, ut de Deo nihil cogitari possit, nisi quod est affirmatio sine omni negatione, et realitas sine omni limitatione. Atqui huic necessario postulato, admissa formali distinctione Scotistarum, satisfieri nequit. Nam si plura, quae de Deo cogitamus, in ipso Deo plura sunt, unum eorum de altero negandum foret. Jam vero eorum, quorum unum de altero negandum est, nullum est pura affirmatio et realitas, quum nullum perfecte non-enti opponatur, sed de singulis aliquid, quod est ens, negetur.

Ad rationem autem Actus puri spectat exclusio omnis potentiae tam subjectivae, quam objectivae. Atqui si formalitates, per quas in Deo perfectiones variae sunt, actu ab essentia distinguuntur, eae hujus quidem actus sunt, et ad eas haec se habet ut potentia ad actum.

Habent tamen Scotistae, quibus opinionem suam fulciri arbitrantur. Primum est hoc. Antecedenter ad nostram considerationem et independenter ab ea alia est ratio et forma justitiae, alia ratio et forma misericordiae. Idem ergo de justitia quoque et misericordia divina dicendum est. Inter se igitur ideoque etiam ab essentia formaliter distinguuntur.

Scilicet aliam et aliam esse rationem justitiae et misericordiae, atque ideo sub alia ratione Deum a nobis concipi, quum misericordem, sub alia, quum justum eum affirmamus, lubenti animo concedimus, sed justitiam esse aliam formam, quam misericordiam damus quidem, quum de creaturis agitur, in quibus insunt ut qualitates in subjecto, infitiamur autem, quum de Deo sermo est, in quo utraque non qualitas, sed ipsa essentia est.

Addunt hoc aliud: Falsae profecto non sunt hae et similes enuntiationes: Justitia divina non est misericordia divina; item: Justitia divina non parcit, misericordia divina parcit. Jam vero si justitia divina a misericordia divina formaliter non distingueretur, falsae illae forent.

Falsae utique illae non sunt, si sumuntur sensu formali, ut loquuntur, at falsae sunt, si sensu identico accipiuntur. Verum enim est, justitiam divinam, quatenus est justitia non esse misericordiam divinam, eandemque quatenus est justitia non parcere, sed falsum est, rem, quae est justitia divina non esse misericordiam divinam, et non parcere.

Thesis XVII.

Cum ratione absolutae simplicitatis necessario conserta est ratio, qua Deus solus absolute immutabilis praedicatur.

Dem. Absolutam Dei immutabilitatem inprimis testatam habes in divinis litteris. Sic Malach. 3. 6. legimus: Ego Dominus et non mutor. Et Ps. 102. 28., quae verba etiam Paulus ad Hebraeos scribens adhibet: Tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient, h. e., inquit Chrysostomus, „Tu vero immobilem habes naturam et mutatione praestantiorem“; „neque enim, adjicit Cyrillus Alexandrinus thes. XIII., idem esset, si in aliud quidpiam, quam est, mutari posset.“ Ac Jacobus 1. 17. nos docet: Omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est a Patre luminum, apud quem non est transmutatio, nec vicissitudinis adumbratio (τροπῆς ἀποσκίασμα, ne levissimum quidem mutationis vestigium).

Patres autem non solum testimonio suo doctrinam scripturae confirmant, sed etiam multis argumentis eam demonstrant. Quae argumenta paucis exhibere opportunum ducimus.

Primo ex eo argumentum capiunt, quod Deus non ab alio sed a se est. „Natura initio carens, ait Prosper sent. 3., incremento non indigens, sicut nullum finem, ita nullam recipit mutabilitatem.“ Ac Fulgentius de fid. ad Pet. c. 3. docet, Deum nullum habere defectum, quum „non ex nihilo factus sit“, nullumque profectum, quum „neque initium habeat ullum. Ideo quippe naturas a Deo factas proficere posse, quia esse coeperint, ideo deficere, quia ex nihilo factae sint. Ad defectum eas ducere conditionem originis, ad profectum vero provehere operationem Creatoris.“ Tum caeteris missis (cf. Petav, de Deo l. 3. c. 1. n. 9. sq.), Augustinus conf. l. 11. c. 4.: „Ecce sunt coelum et terra, ait; mutantur atque variantur. Quidquid autem factum non est, et tamen est, non est in eo quidquam, quod antea non erat, quod est mutari atque variari.“

Ex eo quoque argumentum ducunt, quod Deus est ipsum Esse, ac vere ipse solus sit. „Quod mutatur, scribit modo citatus Augustinus de Trin. l. 5. c. 2., non servat ipsum esse, et quod mutari potest, etiamsi non mutetur, potest, quod fuerat, non esse; ac per hoc illud solum, quod non solum non mutatur, sed etiam mutari omnino non potest, sine scrupulo occurrit, quod verissime dicatur esse.“ Ac Gregorius Magnus moral. l. 18. c. 28.: „Qui est misit me ad vos; solus quippe veraciter est, qui solus incommutabiliter permanet. Nam omne, quod modo sic, modo aliter est, juxta non esse est; permanere enim in suo statu non potest. Atque aliquo modo ad non esse itur, dum ab eo, quod fuerat, semper ad aliud per momenta temporum ducitur.“

Accedit probatio ex infinita absolutaque Dei perfectione. Qua utitur inter alios Auctor libri de Trinitate Novatiano adscripti c. 4.: „Ideo nec adjectio in illo umquam ullius aut partis, aut honoris accedit, ne quid umquam perfecto defuisse videatur. Sed quod est, id semper est, et qui est, semper ipse est, et qualis est, semper talis est.“

Denique ad absolutam Dei simplicitatem provocant. Loco omnium audiatur Augustinus de civ. Dei l. 11. c. 10.: „Est itaque bonum solum simplex, et ob hoc solum incommuta-

bile, quod est Deus. Ab hoc bono creata sunt omnia bona, sed non simplicia, et ob hoc commutabilia."

Et jure quidem meritoque ad probandam Dei immutabilitatem absolutam ejus simplicitatem assumunt. Quum enim mutatio sit transitus a potentia, quae ad aliquam formam habendam in subjecto inest, ad actum ejusdem formae in subjecto, aperte ea cum absoluta simplicitate repugnat.

Sane ens absolute simplex omnem a se compositionem excludit. Quod autem mutabile est, aliquam compositionem necessario includit, eam nimirum saltem, quae est ex subjecto et accidenti (S. Thomas p. 1. q. 9. a. 1.).

Deinde ens absolute simplex est totum intra se citra quamvis sui diffusionem, ideoque omnibus, quae in ipso sunt et esse possunt, idem est. Ejusmodi autem ens necessario esse immutabile, liquet (S. Thomas ibid.).

Eodem fere redit hoc argumentum: Ens absolute simplex est omne id, quod habet, et habet totum id, quod habere potest. Id vero quis de ente mutabili dixerit?

Tandem ab ente absolute simplici, quoniam Actus purus est, longissime remotum est, quidquid potentiae rationem habet aut includit. Atqui ad essentiam entis mutabilis potentia pertinet (S. Thomas ibid.).

Maxima, quae in hac quaestione est difficultas, est ea, quae ex dogmate de libertate voluntatis divinae provenit. Nam ad essentiam actus liberi spectare videtur, ita esse, ut etiam non esse aut alius esse queat; ideoque immutabilitas cum libertate vix conciliari posse videtur.

Ad quam difficultatem complanandam, primum nota, aliam omnino esse libertatis increatae, quam creatae rationem. Haec sita est in potentia aliquem actum ponendi, aut non ponendi, aut alium ponendi. Hinc pertinet ad esse. aut non esse aut aliter esse ipsius actus, nullo modo autem ad relationem actus ad suum objectum. Quum enim actus ab objecto formam suam habeat, relatio ad ipsum ei essentialis est.

At libertas divina in potentia aliquem actum ponendi, aut non ponendi aut alium ponendi consistere nequit. Velle divinum enim est ipsa voluntas divina per semetipsam perfecte et plenissime determinata, seu est ipse Deus, quocum unum idemque est. Itaque libertas divina cerni tantum potest in eminenti potestate actus

puri, qui est voluntas, velut terminum suum habendi aut esse aut non esse aut aliter esse creaturarum. Sicut proinde actus voluntatis creatae ideo liber est, quia eo modo est, ut non esse aut alius esse possit, ita e contra actus voluntatis increatae ideo solum liber est, quia esse creaturarum ita ejus terminus est, ut etiam non esse aut aliter esse earumdem ejus terminus esse possit.

Unde conclude inter actum, quo creaturas Deus vult, et actum, quo eas non vult, si is in se, seu ut loquuntur, entitative consideretur, nullam esse differentiam, sed differentiam exstare tantum, si termini ratio ducatur. Nec mirum, quum iste actus formam suam totam a sola essentia divina habeat, ideoque ad nullam a Deo distinctam rem realem relationem dicere possit.

Secundo nota, aliam esse indifferentiam, quae de voluntate increata affirmari potest, et aliam indifferentiam, quae de voluntate creata affirmari debet. Haec est dos potentiae, non autem actus volendi, ideoque actum praecedit, non autem eum sequitur et comitatur. Illa autem non potentiae volendi, quae in Deo nulla est, sed actui volendi convenit, atque in eo est posita, quod hic actus ex se et per se nullam determinatam relationem ad res a Deo distinctas dicat. Quare libertas divina secus quam creata nullum statum indifferentiae supponit, imo universim indifferentiam non supponit, sed solum includit, quatenus nimirum eodem actu, quo ab aeterno Deus esse creaturarum voluit, aeque non esse aut aliter esse earundem velle potuit.

Thesis XVIII.

Quum solum Esse divinum absolute necessarium et immutabile sit, soli Deo convenit vera numerisque omnibus absoluta aeternitas.

Decl. Duplicem distinguunt durationem, unam successivam, alteram permanentem. Illa, quae est duratio entis successivi et tempus sensu stricto appellatur, est essentialiter imperfecta, imo in genere durationis id, quod est imperfectissimum. Nam ens aliquod durans concipimus, quia ipsum apprehensioni nostrae praeexistens cogitamus. Jam vero, quoniam ens successivum numquam totum existit, eatenus solum potest apprehensioni nostrae praeexistens vere cogitari, quatenus ad ipsius rationem non

modo id, quod actu est, sed etiam id spectat, quod non amplius et quod nondum est.

Haec vero, quum sit duratio, non entis, quod ad aliam partem sui coexistit, ad aliam autem praeexistit apprehensioni, sed entis, quod ratione ejusdem apprehensioni coexistit et praeexistit, potest esse perfecta; at actu non est simpliciter perfecta, nisi sit entis absolute necessarii et immutabilis.

Certe, ut de immutabilitate primum disseramus, evidens est. mutabilitatem opponi permanentiae τοῦ esse. Mutabilitatem enim si cogitare velis, necesse est concipias hinc aliquid, quod nondum est, sed esse potest, inde aliquid, quod est, sed quod potest non amplius esse. Atqui nondum esse et non amplius esse comparata ad permanentiam τοῦ esse negationis vim habent. (Cf. Augustinum lib. 83. quaest. q. 9. 10.) Quare principii instar habenda est haec enuntiatio: Quo magis aliquod ens mutabilitati subjectum est, eo magis recedit a perfectione esse permanentis, eo magis cum affirmatione, quam notio durationis permanentis continet, conjungitur negatio opposita. Paulo uberius hanc propositionem declarare haud inutile fuerit.

Duplicem in rebus mutabilitatem distinguere possumus, substantialem nempe et accidentalem, prout illa ad ipsam substantiam aut ad ejus dumtaxat accidentia pertinet.

Si prioris rationis est, in ipso esse rei relatio quaedam ad substantiale aliud esse habetur, cum qua veluti totidem elementa, quae de ipsa cogitare licet, dantur hinc τὸ fieri aliud esse et nondum esse, inde τὸ fuisse, quod est, et non amplius esse. Quum autem haec ad durationem permanentem relata negationis instar sint, patet durationem rei substantialiter mutabilis necessario imperfectam esse, et quidem ita, ut a duratione successiva eo solo nomine differat, quod relationem tantum ad τὸ nondum esse et non amplius esse, non autem velut partes ipsa complectatur, dum successiva duratio eadem ut veras partes ad intimam sui rationem pertinentes continet.

Si vero posterioris rationis est, accidentia, ratione quorum mutatur res, aut esse successivum proindeque divisibile, aut esse non successivum ideoque indivisibile habent. Si primum, quum ad esse cujuslibet rei etiam accidentia spectent, duratio entis accidentaliter mutabilis est essentialiter imperfecta; et ens hujusmodi

mutabilitati subjectum est simpliciter temporale, quia est principium et subjectum durationis successivae, seu temporis stricte dicti.

Si alterum, duratio entis, quod secundum ista accidentia mutabile est, pariter licet non eodem gradu essentialiter imperfecta est. Nam hujusmodi ens numquam totum illud esse simul habere potest, cujus simpliciter capax est, quum numquam ab eo potentia ad ulteriores determinationes auferatur. Quoniam igitur duratio sequitur esse, ens istud durationem habet, quae numquam tota simul esse valet. Verum quidem est, in hoc ente nullam esse durationem successivam, at non minus verum est, in ipsius duratione esse successionem, atque hac de causa in ipsa illud nondum esse et non amplius esse inveniri, quo duratio imperfecta est.

Itaque ratum fixumque sit, conditionem ad plenam perfectionem durationis requisitam esse absolutam immutabilitatem. Non minus autem certum est, ad eandem requiri absolutam necessitatem.

Aliis sepositis, in promptu est, durationem absolute perfectam esse non posse, nisi ita initio et fini opponatur, ut se ipsa utriusque possibilitatem excludat, seu nisi ipsum esse rei durantis sit adaequata ratio durationis ejus. Si enim esse rei non est adaequata ratio durationis, non modo esse rei cogitari potest, quin cum ipso durationem cogitemus, sed etiam esse rei cogitari potest ut initium, hoc est ut esse, quod praevertitur a non esse, idcoque nondum duratio est, et rursus cogitari potest ut finis, hoc est ut esse, quod consequitur non esse, ideoque non amplius duratio est. Clare imo perspicimus durationem rei, cujus esse non est sufficiens ratio durationis ejus, tum id continere, quod veteres successionem negativam, transitum nempe a non esse ad esse, tum id complecti, quod iidem successionem privativam, nimirum transitum ab esse ad non esse, appellabant, adeoque relationem dicere ad non-durationem, tum ut haec negatio, tum ut privatio est. Atqui esse rei adaequata ratio durationis propriae eo solum esse potest, quod absolute necessarium est, suique in se ipso rationem comprehendit. Ergo absoluta necessitas est id, sine quo duratio absolute perfecta esse non potest, simulque id, per quod absolute perfecta est [1]).

[1]) Jure Suarez metaphys. disp. 50. sect. 3. § 9. scribit: „Si primariam differentiam assignare velimus, in hoc posita est, quod aeternitas est duratio per se et ab intrinseco necessaria et a nullo pendens, et consequenter omnino immutabilis tam

Jam his momentis, quae ad durationem absolute perfectam necessario concurrunt, in unum collectis apparet, veram esse celebrem illam omniumque consensu probatam Boëthii de consol. l. 5. pros. 6. definitionem: Aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio. Possessione vitae, inquit Lessius de perf. div. l. 3. c. 1., significatur perfectus quidam habendi modus, per quem vita, quae est perfectissimum esse, non expectatur, sed tenetur praesens. Possessione interminabilis vitae denotatur, nec initium eam habuisse nec finem habituram.

Tota simul dicitur, ut intelligas, non partem post partem eam habere, sed omnem suam extensionem habere collectam in momento, ita ut omni momento totum simul collectum habeat, quidquid per infinitos saeculorum tractus habet extensum.

Perfecta denique affirmatur, tum quod prorsus et ab intrinseco amitti nequeat, tum quod omnes motus vitales ita complectatur, ut non tantum vita interminabilis possideatur quoad rei essentiam, sed etiam quoad omnia, quae in ipsa considerantur.

---

per internam capacitatem, quam per omnem extrinsecam potentiam, quae omnia indicantur in illa particula, interminabilis vita. Nulla autem alia duratio est ita necessaria aut independens vel immutabilis, quia quum omnis alia duratio ab externa causa originem habeat et ab ea pendeat, saltem per potentiam ejus deficere potest. Haec ergo est prima et maxime essentialis differentia, quae formaliter pertinere videtur ad rationem durationis, ut sic. Nam quum duratio formaliter dicat permanentiam vel perseverantiam alicujus esse, quod rationem et modum permanendi in esse variat, formaliter etiam distinguit durationes; at vero perseverare in esse cum absoluta et intrinseca necessitate est nobilissimus modus permanendi in esse, plusquam genere diversus ab omni alio: ergo satis formaliter ex eo capite assignatur discrimen inter hujusmodi durationes."

Ex hoc et ex dictis ratio intelligitur, ob quam Bonaventura in II. dist. 2. p. 1. a. 1. q. 3. affirmare potuerit, „in aevo reperiri prius et posterius absque tamen innovatione circa esse;" atque „aevum habere successionem". Primum scilicet affirmavit, quia „esse rei aeviternae, quod primo datum est, per continuam Dei influentiam continuatur", ideoque res aeviterna, quamvis „esse totum habeat, attamen continuationem esse non habet totam simul". Alterum autem affirmavit, non quod vera et positiva in aevo sit successio, sed quod in eo sit „vera continuatio, respectu cujus creatura habet esse quodam modo in potentia". Ita nempe duratio creaturae ab influxu causae externae pendet, ut continuo, hoc cessante, non-duratio fieret. Quumque id pro singulis momentis, quae in duratione aliqua vere successiva inveniuntur, valeat, possumus in illa secundum haec momenta quasi-partes distinguere, quatenus nempe his ita coexistit, ut iisdem non coexistere potuerit, atque iisdem momentis, quibus duratio ejus respondit, ejus non-duratio respondere potuisset.

Quare tria aeternitas postulat, ut nempe duratio sit, ut tota simul seu immutabilis sit, ut ab intrinseco seu ex vi illius esse, in quo fundatur, careat principio et fine; proindeque breviter definiri potest: Aeternitas est duratio tota simul, ab intrinseco carens principio et fine.

Dem. Luculenta huc facit scripturae doctrina. Sane Exod. 3. discimus, Deum appellandum esse ipsum Sum, Deumque esse Sum infinitum ac purum, omne ab eo initium omnemque finem, nec non omne erat et erit alienum esse. (Cf. Gregorium Nazianzenum orat. 45. l. c.). His autem continetur propria ratio aeternitatis.

Apoc. 1. 4, 8. Deus dicitur is, qui est ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος. Atqui qui est simpliciter ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος nec initium habere potuit, nec finem habere poterit, deinde nec erat nec erit proprie in se complectitur, sed tantum infinitum et simplicissimum est.

Apoc. 1. 8.; 21. 6.; 22. 13. Deus se ipse testatur esse α et ω, principium et finem, primum et novissimum. Jam vero his ab Esse divino initium et finis, omnisque successio et mutatio excluditur, ipsique plenitudo entis et durationis adscribitur.

Joan. 8. 58. Christus Dominus dixisse perhibetur: Antequam Abraham fieret, ego sum. Atqui si quis, antequam aliquid fieret, non erat, sed est, nihil praeter simplicissimum est in ipso cogitari potest. „Optime non ait, scribit Augustinus tract. 2. in Joan., ante Abraham ego fui, sed ante Abraham ego sum. Quod enim dicitur, quia fuit, non est; quod dicitur, quia erit, nondum est. Ille non novit, nisi esse.“ Idemque sentiens Gregorius Magnus hom. 19. in Evang.: „Ante, inquit, praeteriti temporis est, sum praesentis. Et quia praeteritum et futurum tempus divinitas non habet, sed semper esse habet, non ait: Ante Abraham ego fui, sed ante Abraham ego sum. Unde et ad Moysen dicitur: Ego sum qui sum.“

Ac gentium Apostolus Heb. 1. 11, 12. ad regii Psaltis verba provocans ita sermocinatur: Universum peribit, Deus permanet; mutatur universum, Deus manet immutatus et immutabilis; universum veterascit, non veterascit Deus, sed anni ipsius non deficiunt, verum semper stant et consistunt. Ne scilicet aliud in Deo cogites, quam unum indivisibile et simplicissimum est. „Nec tu, his verbis ad Apostoli testimonium respiciens Deum alloquitur

Augustinus conf. l. 11. c. 13., tempore tempora praecedis, alioquin non omnia tempora praecederes. Sed praecedis omnia praeterita celsitudine semper praesentis aeternitatis, et superas omnia futura, quia illa futura sunt, et quum venerint, praeterita erunt; tu autem idem ipse es, et anni tui non deficiunt. Anni tui nec eunt, nec veniunt; isti autem nostri et eunt et veniunt, ut omnes veniant. Anni tui omnes simul stant, quoniam stant, nec euntes a venientibus excluduntur, quia non transeunt; isti autem nostri omnes erunt, quum omnes non erunt. Anni tui dies unus et dies tuus non quotidie, sed hodie, quia hodiernus tuus non cedit crastino, neque enim succedit hesterno. Hodiernus tuus aeternitas, ideo coaeternum genuisti, cui dixisti: Ego hodie genui te. Omnia tempora tu fecisti, et ante omnia tempora tu es, nec aliquo tempore non erat tempus."

Innumera sunt ss. Patrum testimonia ad eandem veritatem illustrandam aptissima; nonnisi pauca tamen eorum seligimus. Gregorius Nyssenus l. 1. cont. Eunom. edit. cit. p. 568., postquam dixit, fieri non posse, ut aliquid, quod vel creetur vel nascatur, esse suum non habeat in loco et in tempore, haec subnectit: „At vero illa nullius indigens et sempiterna, et quae omnia suo complexu comprehendit natura, neque in loco est neque in tempore, sed ante haec est et super haec inerrabili quadam ratione, ipsaque in se ipsa sola fide conspicitur, neque saeculis circumscripta, neque cum tempore decurrens, sed in seipsa consistens et in seipsa velut fundata et solidata, in qua neque praeteritum neque futurum invenias; nihil enim ipsius extra ipsam est, quo transeunte aliud quidem praetereat, aliud vero futurum sit. Haec enim propriae sunt affectiones rerum creatarum secundum spem et memoriam divisa vita juxta divisionem temporis. At in illa suprema et beata potestate, cui omnia aequaliter de praesenti adsunt, etiam id quod futurum est, ob illam infinitam comprehendendi vim inesse consideratur."

Et Augustinus, cujus ut in aliis, ita praecipue in hac quaestione sententiarum copiam satis mirari non possumus, in Joan. tract. 90. hunc in modum disserit: „In eo, quod sempiternum est sine initio et fine, cujuslibet temporis verbum ponatur, sive praeteriti, sive praesentis, sive futuri, non mendaciter ponitur. Quamvis enim natura illa immutabilis et ineffabilis non recipiat fuit et erit, sed tantum est; ipsa enim veraciter est, quia mutari

non potest, et ideo illi soli convenerat dicere: Ego sum qui sum; tamen propter mutabilitatem temporum, in quibus versatur nostra mortalitas et mutabilitas, non mendaciter dicimus et fuit et erit et est. Fuit in praeteritis saeculis, est in praesentibus, erit in futuris. Fuit, quia numquam defuit, erit, quia numquam deerit, est, quia semper est. Proinde quum secundum volumina temporum loquutio humana variatur, quia per nulla deesse potest aut poterit tempora, vera de illo dicuntur cujuslibet temporis verba."

Augustinum imitatus Gregorius Magnus Moral. l. 23. c. 11. tradit, omnibus constare, Deo nec praeteritum tempus congruere nec futurum, ideoque „tanto in eo quodlibet tempus poni libere, quod nullum vere. Neque enim quodlibet libere dici potuisse, si saltem unum proprie diceretur. Inde itaque dici in Deo tempus audacter quodlibet licere, unde in eo dici proprium nullum liceat."

Concludamus testimonio Bernardi serm. 31. in Cant.: „Est enim nec ullam capit ex eo, quod fuit vel erit mutationem. Tolle namque fuit et erit, unde jam transmutatio aut vicissitudinis adumbratio? at quidquid veniens ex eo, quod fuit, non cessat tendere in id, quod erit, transitum sane habet per est, sed omnino non est. Nam quomodo est, quod numquam in eodem statu permanet? Solum proinde vere est, quod nec a fuit praeciditur, nec ab erit expungitur, sed solum atque inexpugnabile remanet ei est, et manet, quod est. Nec fuit sane tollit illi esse ab aeterno, non erit esse in aeternum, ac per hoc sibi vindicat verum esse, id est increabile, interminabile, invariabile."

Accedit evidens argumentum ex ipsa ratione divini Esse petitum: Esse divinum est per se, est quia est, ideoque cum absoluta necessitate. Hinc initium et finis ipsi repugnant.

Idem est praeterea Esse purum in oppositione ad omne non-ens. Ergo cogitandum necessario est ut purus actus omnis perfectionis. Ergo nihil in eo concipi potest, quod non semper eodem modo sit, nihil, quod nondum, nihil, quod non amplius sit.

Quum igitur duratio respondeat τῷ esse, divina duratio est permanentia absoluta perfecti Esse, cui repugnat et initium et finis et quaevis successio, seu est aeternitas.

Thesis XIX.

Quamvis tempus et temporalia cuncta ab aeterno sint terminus illius divini intelligere, velle et operari, quod ipsa respicit, attamen falso affirmatur, illa ab aeterno coexistere aeternitati.

Dem. Nequit Deus esse aeternus seu potius ipsa aeternitas, quin aeterna sint, quaecumque in Deo cogitamus, ac proinde quin aeternum sit τὸ intelligere, velle et operari, quod respicit tempus et temporalia cuncta. Haec igitur ab aeterno terminus sunt illius intelligere, velle et operari divini, quod ipsa respicit. Atque in hac veritate admittenda omnes theologi catholici conveniunt et convenire coguntur, nisi aeternitatem Dei in discrimen committere velint.

Inde autem quidam theologi cum Didaco Alvarez de auxil. l. 2. c. 8. intulerunt, tempus et temporalia ab aeterno coexistere aeternitati et quidem, ut adjicit diserte Alvarez, secundum suum esse reale. Immerito plane. Quae enim propria Deo operationique divinae sunt, non magis in tempus ac temporalia transferre licet, quam quae his essentialia sunt, in Deum actionemve divinam transferri possunt. Contra hanc autem legem peccatur, si ex eo, quod tempus et temporalia ab aeterno terminus operationis divinae sunt, concluditur, ab aeterno ista secundum esse suum reale aeternitati coexistere. Ab aeterno enim coexistere aeternitati illud esse non potest, quod ab aeterno non existit; de quo scilicet praeter esse etiam nondum esse et non amplius esse praedicatur. Scilicet esse temporarium temporarie tantum, non autem aeterne seu ab aeterno aeternitati coexistere potest. (Cf. Lessium de perf. div. l. 4. c. 3.)

Itaque temporalia non aeterne, sed temporarie aeternitati coexistunt, dum enim sunt, ei coexistunt actu, quum autem nondum aut non amplius sunt, non coexistunt, sed coexistent aut coexistebant. Contra divinum intelligere, velle et operari non temporarie, sed aeterne respicit temporalia cum rationibus, quae in ipsis et tantum in ipsis sunt praesentis, praeteriti et futuri. Ut enim divinum intelligere, velle et operari est unum Est indivisum et indivisibile, ita indivise et indivisibiliter respondet tribus momentis, quae in temporaria duratione inveniuntur. Ad successiva refertur non successive, ad posteriora non posterius, ad priora non prius,

ad mutabilia non mutabiliter. Atque hac de causa divinae litterae tempora omnia persaepe promiscue habent; futura velut praeterita vel praesentia exhibent, ut intelligas temporis differentias in rebus, non autem in Deo divinaque actione esse.

„Disce, scribit Ambrosius de fid. l. 1. c. 7., quod non solum praeterita fecit, sed etiam futura, sicut scriptum est: Qui fecit, quae adventura sunt. Et alibi ait scriptura: Per quem et facta sunt saecula . . ., saecula enim et praeterita et praesentia et futura sunt. Quomodo ergo facta sunt, quae futura sunt, nisi quia operatoria virtus et scientia comprehendit numerum omnium saeculorum? Sicut enim vocat, quae non sunt, tamquam quae sint, sic et fecit, quae futura sunt, tamquam quae sint, quia non contingit, ut non sint, sed necessario sunt futura, quae esse praecepit.“

Ac Gregorius Magnus Moral. l. 20. c. 23.: „Deus, quaerit, quomodo est praescius, dum nulla nisi futura praesciantur? et scimus, quia Deo futurum nihil est, ante cujus oculos praeterita nulla sunt, praesentia non transeunt, futura non veniunt, quippe quia omne, quod nobis fuit et erit, in ejus prospectu praesens est; et omne quod praesens est, scire potest potius, quam praescire . . . Et quia ea, quae nobis futura sunt, videt, quae tamen ipsi semper praesto sunt, praescius dicitur, quamvis nequaquam futurum praevideat, quod praesens videt . . . In illo nec praeterita, nec futura reperiri queunt, sed cuncta mutabilia immutabiliter durant, et quae in seipsis simul existere non possunt, ipsi simul omnia assistunt, nihilque in illo praeterit, quod transit, quia in aeternitate ejus modo quodam incomprehensibili cuncta volumina saeculorum transeuntia manent, currentia stant.“

Atque hic non possumus nobis temperare, quominus integrum locum ex s. Anselmo exscribamus, quum non solum veritati explicandae peropportunus sit, sed etiam ad perfectius intelligendam doctrinam s. Thomae conducat. Ille igitur de concord. praescient. Dei cum lib. arbitrio c. 5. versans quaestionem de proposito Dei, secundum quod vocati sunt sancti (Rom. 8.), docet, hoc propositum immutabile quidem esse in aeternitate Dei, quae nec praeteritum habeat nec futurum, sed praesens tantum, mutabile autem aliquo tempore in hominibus ex vi liberi arbitrii: „Sicut enim, quamvis in aeternitate non fuit aut erit aliquid, sed tantum est, et tamen in tempore fuit et erit aliquid sine repug-

nantia; ita quod in aeternitate mutari nequit, in tempore aliquando per liberam voluntatem antequam sit, esse mutabile probatur absque inconvenientia; quamvis autem ibi nihil sit, nisi praesens, non est tamen illud praesens temporale sicut nostrum, sed aeternum, in quo cuncta continentur. Siquidem quemadmodum praesens tempus continet omnem locum et quae in quolibet loco sunt, ita aeterno praesenti simul clauditur omne tempus et quae sunt in quolibet tempore. Quum ergo, ait Apostolus, quia Deus praescit sanctos suos, praedestinavit, vocavit, justificavit, magnificavit, nihil horum prius aut posterius apud Deum est, sed omnia simul aeterno praesenti sunt intelligenda. Habet enim aeternitas suum simul, in quo sunt omnia, quae simul sunt loco vel tempore, et quae sunt diversis in locis vel temporibus. Ut autem ostenderet idem Apostolus illa verba se pro temporali significatione posuisse, illa etiam, quae futura sunt, praeteriti temporis verbo pronuntiavit. Nondum enim quos praescivit adhuc nascituros, jam temporaliter vocavit, justificavit, magnificavit. Unde cognosci potest, eum propter indigentiam verbi significantis aeternam praesentiam, usum esse verbis praeteritae significationis, quoniam quae tempore praeterito sunt, ad similitudinem aeterni praesentis omnino immutabilia sunt... Hoc ergo modo quidquid de his, quae libero fiunt arbitrio, velut necessarium s. scriptura pronuntiat, secundum aeternitatem loquitur, in qua praesens est omne verum et nonnisi verum immutabiliter; non secundum tempus, in quo non sunt semper voluntates et actiones nostrae; et sicut dum non sunt, non est necesse eas esse, ita saepe non est necesse, ut aliquando sint . . . Quum autem res tam aliter esse cognoscatur in tempore, quam in aeternitate, ut aliquando verum sit, quoniam aliquid non est in tempore, quod est in aeternitate; et quod fuit in tempore, quod ibi non fuit, et erit in tempore, quod ibi non erit, nulla ratione negari videtur similiter posse aliquid in tempore esse mutabile, quod ibi est immutabile. Quippe non magis opposita sunt mutabile in tempore et immutabile in aeternitate, quam non esse in aliquo tempore, et esse semper in aeternitate, et fuisse vel futurum esse secundum tempus, atque non fuisse vel non futurum esse in aeternitate. Siquidem non dico, aliquid numquam esse in tempore, quod semper est in aeternitate, sed tantum in aliquo tempore non esse. Non enim dico, actionem meam crastinam nullo tempore esse, sed hodie tantum nego eam esse, quae tamen semper est in aeternitate. Et

quando negamus fuisse vel futurum ibi esse aliquid, quod in tempore fuit aut erit, non asserimus id, quod fuit aut erit, nullo modo ibi esse, sed tantum praeterito vel futuro modo dicimus non ibi esse, quod ibi indesinenter est suo praesenti modo. . . . Sic utique sine ulla repugnantia dicitur aliquid esse mutabile in tempore, antequam sit, quod in aeternitate manet immutabiliter, non antequam sit, vel postquam est, sed indesinenter, quia nihil ibi est secundum tempus. Nam hoc ipsum ibi est aeternaliter, quia temporaliter aliquid et est, et antequam sit, potest non esse, sicut jam dixi. Sufficienter ex his, quae dicta sunt, puto patere, quia praescientia Dei et liberum arbitrium nequaquam invicem repugnant; quod facit vis aeternitatis, quae claudit omne tempus et quae sunt in quolibet tempore."

Nunc de doctrina Thomae, qui p. 1. q. 14. a. 13. inquirens, utrum scientia Dei sit futurorum contingentium, notat, contingens posse considerari vel in se ipso, prout jam actu est, vel prout in sua causa est. Priori quidem modo consideratum infallibiliter certae cognitioni subdi, altero autem modo spectatum nequaquam. Jam vero „Deus cognoscit omnia contingentia non solum prout sunt in suis causis, sed etiam prout unumquodque eorum est actu in semetipso. Et licet contingentia fiant in actu successive, non tamen Deus successive cognoscit contingentia, prout sunt in suo esse, sicut nos, sed simul, quia sua cognitio mensuratur aeternitate, sicut etiam suum esse, aeternitas autem tota simul existens ambit totum tempus, ut supra dictum est. Unde omnia, quae sunt in tempore, sunt Deo ab aeterno praesentia, non solum ea ratione, qua habet rationes rerum apud se praesentes, ut quidam dicunt, sed quia ejus intuitus fertur ab aeterno supra omnia, prout sunt in sua praesentialitate. Unde manifestum est, quod contingentia infallibiliter a Deo cognoscuntur, inquantum subduntur divino conspectui secundum suam praesentialitatem, et tamen sunt futura contingentia suis causis proximis comparata."

Haec clara esse videntur, nihilominus iis se motum dicit Cajetanus ad hanc amplectendam sententiam: Quamvis res futuras Deus non cognosceret, eas tamen ratione *esse* esse, quod in se habent, coexistere aeternitati, ideoque ab aeterno esse. Unde sicut nunc coexistamus aeternitati, ita ab aeterno nos fuisse, et hoc modo Deum, qui aeternitate mensuratur, omnia secundum reale ipsorum esse habere praesentia. Hujus autem rei rationem in eo

sitam esse, quod aeternitas indivisibilis et unicum nunc sit, ideoque cum tota aeternitate coexistat quidquid cum aeternitate consistit.

Sed seposita hac ratione, quae Cajetano est indigna, manifeste angelicus Doctor non ex aeterno esse contingentium, sed ex aeternitate cognitionis divinae infert, Deum ab aeterno ea cognoscere. Hinc aeterna praesentia rerum, quam commemorat, est denominatio extrinseca, si actuale esse rerum consideras, et intrinseca tantum, non considerato hoc esse, sed spectata earum cognoscibilitate. Quod vel ex eo colligere potuit Cajetanus, quod Thomas scripserit, omnia temporalia esse Deo ab aeterno praesentia, eo quod Dei intuitus ab aeterno feratur supra omnia, prout sint in sua praesentialitate.

Et ne mentem Thomae arbitrarie nos hunc in modum interpretari putes, lege quae ipse de verit. q. 2. a. 12. disputat. „Tunc, ait, aliquid cognoscitur ut futurum est, quando inter cognitionem cognoscentis et rei eventum invenitur ordo praeteriti ad futurum. Hic autem ordo non potest inveniri inter cognitionem divinam et quamcumque rem contingentem; sed semper ordo divinae cognitionis ad rem quamcumque est, sicut ordo praesentis ad praesens. Quod quidem hoc modo intelligi potest. Si aliquis videret multos transeuntes per unam viam successive, et hoc per aliquod tempus, in singulis partibus temporis videret praesentialiter aliquos transeuntes, ita quod in toto tempore suae visionis omnes transeuntes praesentialiter videret, nec tamen simul omnes praesentialiter, quia tempus suae visionis non est totum simul. Si autem sua visio tota simul posset existere, simul praesentialiter omnes videret, quamvis non omnes simul praesentialiter transirent. Unde quum visio divinae scientiae aeternitate mensuretur, quae est tota simul et tamen totum tempus includit, nec alicui parti temporis deest, sequitur, ut quidquid in tempore geritur, non ut futurum, sed ut praesens videat; hoc enim, quod a Deo visum est, futurum est rei alteri, cui succedit in tempore, sed ipsi divinae visioni, quae non in tempore, sed extra tempus est, non est futurum, sed praesens. Ita ergo nos videmus futurum, ut futurum, quia visioni nostrae futurum est, quam ipsa tempore mensuretur, sed divinae visioni, quae est extra tempus, futurum non est; sicut et aliter videt transeuntes ille, qui est in ordine transeuntium, qui non videt nisi illos, qui ante ipsum sunt, et aliter ille, qui extra ordinem trans-

euntium esset, qui omnes transeuntes simul inspiceret. Sicut ergo noster visus non fallitur umquam videns contingentia, ut sunt praesentia, et tamen ex hoc non removetur, quin illa contingenter eveniant, ita Deus infallibiliter videt omnia contingentia, sive quae nobis sunt praesentia, sive quae praeterita, sive quae futura, quia sibi non sunt futura, sed ea inspicit esse tunc, quando sunt; unde ex hoc non removetur, quin contingenter eveniant.“ Non est igitur dubium, quin Thomas actuali esse rerum eam solam aeternam praesentiam tribuat, quae ei ex aeterna ejus visione denominatione extrinseca adscribitur.

Thesis XX.

Deus non tantum tam substantia, quam efficientia ubique est, sed etiam super omnes rationes loci et spatii ita eminet, ut ab iis omnino independens sit, ideoque non modo omnipraesens, sed etiam immensus credendus est.

Dem. Ex divinis litteris huc referuntur Jerem. 23. 24., ad quem textum Patres de praesentia Dei agentes saepe provocant, ut Athanasius cont. Arian. orat. 5.; Theodoretus de provid. orat. 10.; Augustinus ep. 57.

Tum Ps. 138. 7. sq., de quo confer Hilarium de Trin. l. 1. n. 6.

Praeterea Isai. 66. 1., quo testimonio ad praesentiam Dei magnifice illustrandam utuntur inter alios Cyrillus Alexandrinus cont. Julian. l. 2. edit. Migne p. 612.; et Hieronymus comment. in h. l.

Etiam Act. 17. 28. praeclarum legitur testimonium, quod enarrandum sibi sumpsit Chrysostomus hom. 38. in Act.

Scripturae haec dicta, quum omnipraesentiam Dei non ut factum quomodocumque, sed ut factum necessarium repraesentent, cum ipsa nempe divinae naturae perfectione connexum, non tantum omnipraesentiam, sed etiam immensitatem Dei probant. Quam caeterum clarissime asseveratam habes III. Reg. 8. 27.; Job. 11, 8.; Baruch 3. 25.

Deinde Patres summo consensu docent, Deum ubique esse, et ita quidem, ut super omnes rationes spatii et loci evectus maneat. Ipsorum sententias collegerunt Petavius de Deo l. 3. c. 8. 9. et Thomassinus de Deo l. 5. c. 4. Statuunt itaque

1. proprium esse Deo ubique esse. „Dei altissimi, ita Theophilus Antiochenus Ad Autolycum l. 2., ac omnipotentis et veri Dei proprium hoc est, non solum ubique esse, sed etiam omnia intueri et audire.“ Unde Athanasius epist. ad Serap.; Hilarius de Trin. l. 2.; Didymus de Spiritu s. l. 1.; Ambrosius de Spiritu s. l. 1. c. 7.; Basilius de Spiritu s. c. 22., eo quod Filius et Spiritus s. ubique sint, ipsorum divinitatem probant. Statuunt

2. proprium esse Deo totum ubique esse. „Ideo, inquit Augustinus ep. 57, ubique esse dicitur, quia nulli parti rerum absens est; ideo totus, quia non parti rerum partem suam praesentem praebet, et alteri parti alteram partem, aequales aequalibus, minori vero minorem, majorique majorem. Sed non solum universitati creaturae, verum etiam cuilibet parti ejus totus pariter adest.“ Similia legis apud Hieronymum comment. ad Ephes. 23.; Fulgentium cont. serm. Fastidiosi c. 6.; Joannem Damascenum de fid. orth. l. 1. c. 14. aliosque. Statuunt

3. ubi Deus non sit, ibi nihil esse. Quod non modo cum Gregorio Nysseno orat. catech. c. 25., et cum Auctore lib. de cognitione verae vitae c. 28. int. opp. Augustini, affirmat Anselmus, sed etiam demonstrat Monol. c. 13.: „Quoniam aliter esse non potest, nisi ut ea, quae sunt facta, per aliud vigeant . . necesse est, ut sicut nihil factum est, nisi per creatricem praesentem essentiam, ita nihil vigeat, nisi per eandem creatricem praesentem essentiam. Quodsi ita est, imo quia ex necessitate sic est, consequitur, ut ubi ipsa non est, nihil sit. Ubique igitur est, et per omnia et in omnibus.“ Statuunt

4. omnem locum perinde esse Deo, ac si nullus esset, Deum loco non circumscribi, ac ideo in omni loco esse. Habes qui hoc affirment Origenem comment. in Job. scribentem, „omnem locum ipsi, qui sit ante locum omnem creatum perinde esse ὡς οὐκ ὄντα“; et Cyrillum Hierosolymitanum catech. 6. his verbis fideles instituentem: „In loco minime definitus, sed locorum opifex. In omnibus existens, et a nullo circumscriptus. Thronus ipsi coelum est, sed exsuperat et transcendit, qui sedet. Et terra scabellum pedum. Sed pervenit ad subterranea usque virtus ejus“, nec non Prosperum sent. 289. asserentem: „Utque aevi spatia ac numeros praecedit et exit, sic nullo immensus cohibetur fine locorum.“ Statuunt

5. Deum sic esse intra omnia, ut etiam extra omnia sit; non contineri cum locis, sed ea continere et amplecti omnia. Consentii ep. ad Aug. inter Aug. 221.; Maximi in cap. 1. de div. nom.; Fulgentii l. c. c. 4.; Leonis Magni de nativ. hom. 3., aliorumque multorum nomine loquatur Zacharias Mitylenaeus de opif. mundi bibl. PP. Gr.-lat. tom. 1. p. 365: „Nonne omnia, quae sunt, tam superiora, quam inferiora, et quae in medio sita, circumplexa est comprehenditque divina natura, estque extra universum et in universo et supra universum, et nihil est vacuum a divina virtute et supersubstantiali substantia, quae sola infinita est et circumscribi se non patitur?“ Statuunt

6. Deum esse nusquam et esse ubique; nusquam, quod non sit in loco circumscriptive, aut definitive; ubique, quod quamvis emineat supra omnes loci rationes, in omni tamen loco sit. Facit huc, ut missa faciamus aliorum testimonia, dictum Augustini de lib. arbit. l. 2. c. 14.: „Illam veritatis et sapientiae pulchritudinem, de toto mundo ad se conversis qui diligant eam, omnibus proximam esse, omnibus sempiternam, nullo loco esse, nusquam deesse“, et Gregorii Magni in Job. 1. Deum, „dum per molem corporis nusquam est, per incircumscriptam substantiam nusquam deesse“; imo quorumdam quoque Veterum assertum, Deum sola potentia et virtute rebus praesentem esse, vel Clementis Alexandrini, Deum substantia procul esse a rebus, virtute autem omnia complecti. Non enim eo hoc spectat, ut Deus substantia sua rebus adesse simpliciter negetur, quum virtus Dei sit ipsa substantia Dei, sed hoc sibi vult, ut significetur, rationem praesentiae divinae quaerendam esse, non in substantia, quasi per se extensa, sed in virtute divina omnia continente. (Cf. Augustinum tract. 2 in Joan.) Patres

7. statuunt, Deum esse locum et spatium omnium rerum. Quo instructos nos volunt, Deum sua potentia ubique quidem esse, nequaquam vero in loco esse ita, ut rationibus loci subjectus cogitari possit; non ipsum siquidem a loco et spatio, sed haec contra ab ipso pendere. „Si Deus, ita Maximus l. c., omnium est locus, *οὐ σωματικῶς, ἀλλὰ δημιουργικῶς*, ipsum esse immensitatem, hoc est potentiam nullum terminum habentem manifestum est.“ Ac Anselmus proslog. c. 19.: „Tu autem, licet nihil sit sine te, non es tamen in loco aut tempore, sed omnia sunt in te: nihil enim te continet, sed tu contines omnia.“ Statuunt denique

8. Deum sibi ipsi esse locum. Quae sententia declarat rationem immensitatis in eo sitam, quod Deus super omnes loci rationes infinite eminet, ab iisque absolute independens est. „Ante omnia, ait Tertullianus cont. Prax. c. 5., Deus solus erat, ipse sibi et mundus, et locus et omnia.“ Et Joannes Damascenus de fide orth. l. 1. c. 16.: „Ipse Deus sui ipsius est locus, cuncta replens et super omnia eminens, et ipse continens omnia.“ Ac Augustinus ep. 57.: „Quomodo ubique, si in seipso? Ubique scilicet, quia nusquam est absens; in se ipso autem, quia non continetur ab eis, quibus est praesens, tamquam sine eis esse non posset.“ (Cf. in Ps. 122.; conf. l. 1. c. 1.; de civ. Dei l. 7. c. 30.; l. 22. c. 9.; ep. 112. ad Paulinum c. 12.)

Ad hanc, ex revelationis fontibus certissimam veritatem amplectendam evidentibus etiam rationum momentis movemur.

Sane posito, Deum non esse ubique, seu esse alicubi et non alibi, Deus loco et spatio circumscriptus affirmandus foret. Repugnat autem Deum circumscribi loco et spatio. Vel: Cum positione, Deum non esse alicubi praesentem, connexum est, in Deo esse aliquid, quod simpliciter negatio est. Nulla vero ejusmodi negatio in Deo esse potest. Ergo positio illa absona est, et credendum e contra est, Deum ubique necessario praesentem ideoque immensum esse.

Quod ut positive etiam exponamus, ita argumentamur: Modus existendi per praesentiam dicit perfectionem, cum ipsa entis ratione datam ab eaque inseparabilem. Illum igitur ut infinitum Deus habet, ideoque non solum omnipraesens, sed etiam immensus credi Deus debet. Scilicet si *τό* posse esse praesens est perfectio rationem entis consequens, haec perfectio in ente finito necessario limitata, in ente autem infinito necessario illimitata est. Hinc ens finitum

1. non potest esse praesens ubique, si particula ubique secundum totam suam vim sumitur; sed

2. potest tantum intra determinatos limites praesens esse, ita ut in ipso non secus alicubi est detur cum alicubi non est permixtum, quam in ipso invenitur est cum non est permixtum. Quare

3. subjicitur rationibus loci et spatii, ab iisque dependet. Denique

4. *τό* posse esse praesens ipsius non est actus, sed vera potentia, quae mutabilitatem sibi habet adjunctam.

At ens infinitum

1. potest esse praesens ubique secundum totam hujus vocis significandi amplitudinem. Quamobrem

2. potest esse praesens ultra omnes limites, qui cogitatione comprehendi possunt. Ut enim est cum non est, ita alicubi est cum alicubi non est permixtum concipi in ipso nequit. Atque ideo

3. nullis subjicitur rationibus spatii, ab iisque est absolute independens. Plenissimo sensu magnum est sine quantitate, magnitudinisque ipsius nulla est mensura, et nullus numerus. Et

4. τό posse esse praesens in ipso est actus purus, ac proinde non ipsum rebus fit praesens, sed hae ipsi fiunt praesentes.

5. Quoniam vero ipsius infinita et absoluta praesentia principium et causa omnis praesentiae limitatae, et ideo cum rationibus spatii et loci consertae est, ab ipsius praesentia cunctae rationes spatii et loci dependent.

Concludimus hoc argumento: Ens absolutum est ratio sui et ratio cujusvis esse ab ipso distincti; sui quidem per ipsum suum Esse, hujus vero per voluntatem et potentiam suam. Repugnat autem aliquid per solam voluntatem et potentiam divinam habere esse, et huic non esse intime praesens. Ergo quidquid praeter Deum est, id absoluta necessitate Deo est praesens, seu ei est idem esse et Deo praesens esse. Quare ad rationem Entis absoluti pertinet, ut omnia quae sunt, ipsi necessario sint praesentia, et quod eodem redit, ad rationem Entis absoluti pertinet immensitas.

Quod argumentum a ss. Patribus accepimus. Unum liceat nominare Augustinum conf. l. 1. c. 2. ita disserentem: „An quia sine te non esset quidquid est, fit ut quidquid est, capiat te? Quoniam itaque et ego sum, quid peto, ut venias in me, qui non essem, nisi esses in me? Non enim ego jam in inferis, et tamen etiam ibi es. Nam etsi descendero in infernum, ades. Non ergo essem, Deus meus, non omnino essem, nisi esses in me. An potius non essem, nisi essem in te, ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia? Etiam sic, Domine, etiam sic. Quo te invoco, quum in te sim? aut unde venias in me? Quo enim recedam extra coelum et terram, ut inde in me veniat Deus meus, qui dixit: Coelum et terram ego impleo?“

CAPUT IV.

De scientia et veritate Dei.

Thesis XXI.

Deus eminenti ratione ac sensu maxime proprio spiritus est.

Dem. Saepissime in divinis litteris Deus spiritus nominatur, vita Dei exhibetur vita propria spiritui, ac Deus ipsa vita, ipsa sapientia ipsaque caritas dicitur. Jam vero qui spiritus ita est, ut ipsa vita, sapientia et caritas sit, is eminenti ratione est spiritus.

Huic argumento adjici argumentatio potest sane praeclara Card. Franzelin de Deo uno p. 367. sq. Quum Joan. 4. 24. legimus, Deum spiritum esse, et eos, qui eum adorent, in spiritu et veritate adorare oportere, opponuntur sibi cultus publicus veteris et novi testamenti, deque posteriori statuitur, eum in spiritu et veritate fieri; in spiritu quidem, quia quod propriam ipsi excellentiam tribuit, non est externum caerimoniale et visibile, sed internum, invisibile ac ad spiritualem ordinem pertinens; in veritate autem, quia non umbram futurorum bonorum, sed haec ipsa continet, et antitypus est efficax typi inefficacis veteris oeconomiae. Quoniam igitur tamquam ratio, cur Deus hujusmodi cultu adorandus sit, a Domino haec affertur, quod Deus spiritus sit, patet hoc nomen accipi in oppositione ad materialia, ideoque significare substantiam intellectuali vita ornatam.

Deinde scriptura Num. 16. 22.; Job 12. 9, 10.; 33. 4.; Isai. 42. 5. Deum repraesentat nobis auctorem omnis spiritus; Job 32. 8.; Prov. 2. 6.; Sap. 7. 23.; Isai. 11. 2.; I. Cor. 2. 9, 10. auctorem nominatim intelligentiae et sapientiae, nec non

Ps. 51. 13.; Isai. 63. 10, 11.; Rom. 1. 4.; I. Pet. 1. 2.; Rom. 5. 5.; II. Cor. 3. 17.; I. Cor. 12. justitiae, sanctitatis, caritatis, libertatis, omniumque supernaturalium charismatum, quorum I. Cor. 6. 17. finis sit, ut intima quadam cum Deo unione unus evadamus cum illo spiritus, quod II. Cor. 3. 18. tunc demum plene locum habiturum sit, quum Spiritus Domini nos gloriam Domini revelata facie speculantes in eandem imaginem transformaverit a claritate in claritatem. Scilicet repraesentatur Deus ut causa efficiens, exemplaris et finalis omnis perfectionis sive naturalis sive supernaturalis, quae ad spiritualem ordinem spectat. Ea autem sola lege affirmari hoc de Deo potest, quod ipse sit eminenti ratione spiritus.

Clariori intelligentiae hujus veritatis adjumento erit argumentatio, quam subdimus. Spiritum intelligimus per oppositionem ad materiam. Est namque spiritus ens, quod nec materia est, nec in suo esse suaque operatione a materia dependet. Seu paulo enucleatius, spiritus est ens, quod nec est pars substantialis habens rationem potentiae in ipsa substantiae ratione, nec est pars substantialis habens rationem actus illam in ratione substantiae complentis, sed quod est substantia in hac ratione completa, cui proinde convenit tum esse tum operatio ab omni cum alio substantiali unione tum intrinsece tum extrinsece independens.

Quare eminenti ratione illud ens est spiritus, in quo nihil concipi potest, quod indeterminati rationem, nihil, quod determinantis rationem habeat. Hujusmodi autem ens est Deus, quum sit Esse purum, Actus purus, et absolute simplex. Imo verissimo aliquo sensu Deus solus est spiritus, quum solus ad materiam talem dicat oppositionem, ut quod materiae proprium est, ne analogice quidem de ipso cogitari possit. In caeteris namque quibusvis entibus analogica quaedam convenientia cum materia cernitur in eo sita, quod universa certe accidentibus determinantibus et perficientibus substent, ac ex gradibus metaphysicis constent.

Praeterea Deus non vivens tantum, sed ipsa quoque Vita est. Quum porro vita in actu secundo sit quaelibet operatio immanens, eo perfectior ipsa est, quo perfectior est immanentia operationis, seu quo perfectius ens vivens in se rationem operationis suae continet, haecque in ipso manet. Ergo ut aliquod ens sit ipsa Vita, necesse est rationem operationis suae modo absolute perfecto in se contineat, ac eodem modo haec in ipso ut perfectio ipsius maneat.

Agedum nequit aliquod ens rationem suae operationis modo absolute perfecto in se continere, nisi operatio sub quolibet, sub quo spectari potest, respectu ex ipso sit et ad nullum principium ipsi externum relatione dependentiae referatur. Hinc requiritur, ut illud in se rationem operationis suae habeat, non modo considerata exequutione, sed etiam consideratis hinc forma, per quam, inde fine, propter quem agit, ideoque ut sit intelligens et volens (S. Thomas p. 1. q. 18. a. 3.); requiritur praeterea, ut illud in se rationem suae operationis quoad haec omnia cum absoluta independentia a quovis principio ipsi externo habeat, ideoque ut a nullo intelligibili, a nulloque bono ab ipso distincto determinetur et moveatur.

Nequit deinde operatio alicujus entis absolute pleno sensu in ipso tamquam perfectio ipsius manere, nisi exstet perfecta unitas et identitas inter principium operans, qua tale, et subjectum operans, qua tale. Ad hanc autem unitatem et identitatem manifeste postulatur, ut omnibus modis idem sint esse, operari et operatio entis, seu ut hoc sit absolute simplex et actus purus.

In affirmatione igitur, Deum esse ipsam Vitam, duo haec comprehenduntur, scilicet primo, Deum esse intelligentem et volentem, ita vero, ut nullum detur intelligibile et bonum ab ipso distinctum, quod ipsum determinet et moveat; secundo, Deum esse intelligentem et volentem, ita vero, ut ipsius intelligere et intellectio, velle et volitio sit ipsius Esse. Atqui ens, cujus esse est intelligere et intellectio, velle et volitio, eminenti ratione est spiritus.

Thesis XXII.

Quum idem sint esse Dei ejusque intelligere, et intellectio, jure Deus ipsa subsistens Intellectio ipsaque Veritas subsistens nominatur.

Dem. part. I. Haec pars necessaria consequutione fluit ex iis, quae de absoluta simplicitate Dei docuimus, et ex iis, quibus Deum spiritum per antonomasiam esse confecimus. Suo porro suffragio Patres eam confirmant, quum data occasione gravissimis verbis inculcent, ne aliud esse in Deo putemus ejus esse et intelligere et intellectionem. Sic Cassiodorus de anima c. 9. solum Deum esse, inquit, cui hoc sit „esse, quod sapere, hoc sit posse,

quod vivere, hoc sit velle, quod facere.“ Ac Cyrillus Alexandrinus thes. XXXI.: „Deus simplex esse et non compositus ab omnibus praedicatur; absurdum itaque est dicere, talem ipsum de se habere cognitionem, qualem et nos. Nam si ipse aliud quidpiam est, aliud autem apud ipsum cognitio, quae ei inest, compositus erit, et non simplex. Quum autem ex omnium confessione simplex sit, non aliud quid ab ipso cognitio est, quae est in ipso. In nobis autem res non ita habet. Sumus enim secundum essentiam proprie, in essentia autem sitam habemus cognitionem, ut colorem in corpore.“ Nemesius autem probaturus, ignorantiam omnem et imperitiam a Deo alienam esse, de prov. c. 44 scribit: Ipse enim *γνῶσίς ἐστι, καὶ σοφία, καὶ ἐπιστήμη.*“ Ac caeteris missis, Maximus centuria I. c. 82. haec habet: „Deum sive substantiam dicamus, non habet potestatem intelligendi, quae naturaliter cum eo intelligatur, ne habeatur compositus, sive dicamus cognitionem, non habet subjectam substantiam, quae naturaliter recipiat cognitionem. Sed idipsum, quod secundum substantiam est, cognitio est Deus, et totus Deus, et solum, et ipsa cognitio substantia, et totus substantia, et solum, et supra substantiam totus, et supra cognitionem solus, quia unitas est individua, expers partis et simplex.“[1])

Dem. part. II. Veritas universim sita est in adaequatione quadam inter rem et cognitionem, ita ut neque rem concipiamus veram, nisi per relationem ad cognitionem, cui sit aut esse possit conformis, neque cognitionem intelligamus veram, nisi per relationem ad rem, cui ipsa sit conformis. Hinc veritas rei, quam ontologicam dicunt, est ipsum esse rei, ut cognitioni conforme est aut esse potest. Veritas autem cognitionis est ipsa cognitio prout conformis est rei; quae tum veritatis presse logicae nomen

[1]) Facile perspicitur repugnare, ut ullius spiritus creati esse sit ejus intelligere et intellectio. Spiritus enim, cujus esse est intelligere necessario est Ens a se, ipsum Esse, Esse independens et Actus purus. Ens a se, continendo enim in se rationem *τοῦ* intelligere contineret in se rationem sui esse. Ipsum esse; quum namque *τό* intelligere ex sese determinatum ad unum secundum genus et speciem non sit, de ipsius esse idem affirmandum foret. Esse independens; *τό* intelligere enim, quod est idem cum *τῷ* esse, non est determinatum nec determinabile ideoque independens, proindeque et ipsius esse. Actus purus; *τό* intelligere enim, quod est idem cum *τῷ* esse, neque est actus alicujus potentiae, neque est subjectum alicujus potentiae: idipsum igitur et de esse ipsius asserendum esset.

habet, quum est mentis a re tamquam a sua mensura pendentis. Quibus notionibus praestitutis patet veritas alterius partis theseos.

Nam, quoniam Esse divinum est intelligere divinum et divina Intellectio, Deus est Esse subsistens, quod idem est cum Intellectione divina, et est Intellectio subsistens, quae idem est cum Esse divino, ideoque Deus est Veritas subsistens.

Corollarium. Quia Deus, qui est principium et rerum et mentium, Veritas subsistens est, hoc est, et Esse infinitum, quod est Intellectio infinita, et Intellectio infinita, quae est Esse infinitum, ideo non tantum rebus duplex convenit esse, reale nempe et ideale, sed etiam ad intimam rationem rei spectat, ut praeter esse, quod habet in se, esse habere possit in alio, ac ad intimam rationem mentis pertinet, ut, conservato proprio suo esse, τὸ esse aliorum in se suscipiat. Itaque absoluta unitas inter Esse infinitum et Intellectionem infinitam est ultima ratio tum veritatis ontologicae rerum tum veritatis logicae cognitionum mentium finitarum.

Thesis XXIII.

Divina essentia tum in ratione τοῦ esse intelligibilis tum in ratione τοῦ esse repraesentativi infinita est. Hinc divina intellectio ex sese et necessario est tum absoluta divini Esse comprehensio, tum perfecta omnis veri cognitio.

Dem. part. I. Ens quodvis intelligibile est et dicitur, quatenus conforme est aut esse potest intellectioni. Quo igitur aliquid magis est ens, et quo magis conforme est intellectioni, eo magis est intelligibile. Atqui essentia divina est maxime ens, quum sit ipsum Esse; maxime praeterea conformis est intellectioni, quum sit Ipsum Intelligere ipsaque Intellectio. Ergo infinita est in ratione τοῦ esse intelligibilis.

Quo argumento discimus, id quod est summe intelligibile, non posse non esse summam intellectionem.[1]) Huc certe referenda sunt, quae Maximus apud Euthym. in panoplia p. 1. tit. 3. habet: „Deus neque intelligens (νοῶν) dicitur proprie, neque intellectus (νοούμενος), ne compositus existimetur. Nam et quod intelligens (τό τε νοοῦν) est, secum una consideratam habet intelligendi vim

[1]) Aristoteles sat clare id significat, quum Metaphys. l. 12. c. 9. docet, divinae mentis intellectionem esse intellectionis intellectionem: ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις.

(*τοῦ νοεῖν δύναμιν*); et quod intelligitur, vim, ut intelligatur (*τὸ τε νοούμενον τὴν τοῦ νοεῖσθαι*). Sed neque intellectio (*νόησις*) dici potest. Nam intellectio natura sua subjectam habet substantiam, quae eam recipiat. Quare superest, ut super haec omnia constituatur; nisi forte sic illum intellectionem dicamus, ut sit intellectio secundum substantiam, et totus intellectio et solum intellectio et intellectio supra intellectionem." Videlicet prohibet Maximus, ne summam intelligibilitatem nominantes potentiam cogitemus, sed vult, ut actum concipiamus. Jam, quaeso, hujusmodi actus intelligibilitatis quid aliud fuerit praeter intellectionem?

Idem indicare nobis vult Augustinus, quum ad Simplicianum l. 2. q. 3. scribens scientiam Dei appellat „veritatem una atque aeterna contemplatione cuncta collustrantem." Haec enim appellatio monstrat, objectum scientiae divinae ipsam hanc scientiam esse, ideoque Augustino id, quod summe intelligibile est, intellectionem esse.

Dem. part. II. Esse, quod natura sua est intellectio, natura sua repraesentativum est. Ergo, quum essentia divina sit in ratione intellectionis infinita, infinita quoque est in ratione *τοῦ* esse repraesentativi, seu ut alii loquuntur in ratione ideae.

Praeterea esse repraesentativum occurrit in creaturis ut accidens substantiam perficiens. Quod autem ut accidens in creaturis est, id, siquidem abstracta ejus notio imperfectionem non contineat, in Deo est ut ipsa substantia. Quamobrem, quum esse repraesentativum nullam imperfectionem includat, in Deo est ut ipsa substantia et essentia.

Denique Deus est plenitudo totius entis. Jam vero plenitudo totius entis ei soli convenit, qui simul est Esse infinitum et Idea infinita.

Dem. part. III. Quod summe intelligibile est, necessario est summa intellectio. Atqui summa intellectio, quae ipsum est summum intelligibile, hujus est absoluta comprehensio.

Seu, ut expressius hoc argumentum proponamus, in eo, quod est summe intelligibile, quidquid ad hanc rationem spectat, puro actu sit oportet, ideoque id quod est summe intelligibile, est actus purus intelligibilitatis.[1]) Sed actus intelligibilitatis est intellectio.

[1]) Quum actus absolute prior sit potentia, patet, nihil potentia intelligibile, non praevertente actu puro intelligibilitatis, dari posse. Hic igitur actus, qui Deus est, fundamentum et radix est omnis intelligibilitatis, quae est potentia.

Quod igitur est summe intelligibile, id simul, necessario ac eo ipso est actus purus intellectionis, proindeque simul et eo ipso intellectum tantum, quantum intelligi potest. Ergo intellectio divina ex sese et necessario est absoluta divini Esse comprehensio.

Dem. part. IV. Idem est, esse infinitum in ratione esse repraesentativi, et repraesentare quidquid repraesentari potest. Est autem divina essentia infinita in ratione esse repraesentativi. Evidens igitur est, ipsam esse absolute perfectam cognitionem omnis veri. Atque hanc cognitionem uno ore Patres omnesque, qui christiano nomine censentur, semper Deo tribuêrunt. Ac ipsam quavis fere pagina utriusque testamenti declaratam invenimus: lege si lubet, quae occurrunt I. Reg. 2. 3.; Esth. 14. 14.; Eccli. 42. 19.; Ps. 138. 5.; Coloss. 2. 3.; Heb. 4. 13.

Thesis XXIV.

Quamvis non sola essentia divina terminus sit intellectionis divinae, sola tamen ejusdem est objectum formale.

Dem. Probationem non requirit, quod asserimus, scilicet non solam essentiam Dei esse terminum divinae intellectionis, quum exploratum sit, Deum alia praeter essentiam suam cognoscere. Quod probatione opus habet, est alterum, quod statuimus, nempe solam essentiam Dei esse formale intellectionis divinae objectum.

Objectum formale cognitionis est illud, a quo haec propriam suam ac specificam rationem habet, et a quo proinde determinatur, ut sit. Atqui divina intellectio omnem suam formam et determinationem a sola essentia divina habet.

Nam divina intellectio est ipsa essentia divina. Ergo si hanc ab illa ut objectum intellectum ab actu intelligente ratione distinguimus, cogimur essentiam divinam unicum formale objectum intellectionis divinae affirmare. Ac evidenter certe repugnat, ut intellectio ab alio objecto, quam a τῷ esse intelligentis determinata, non sit diversa ab hoc esse.

Intellectio divina praeterea est actus purus. Actus purus autem minime foret, si aliud praeter essentiam divinam formale objectum haberet.

Nam inprimis actui puro proprium est, excludere, ut omnem potentiam, ita omnem privativam indeterminationem. Haec vero

in divina intellectione cogitanda est, si aliud habet objectum formale, quam essentiam divinam.

Deinde actus purus formam habere nequit, praeterquam ab esse, quod omne non-esse excludit. Atqui sola essentia divina est hujusmodi esse.

Denique divinam intellectionem ut actum purum concipere non valemus, quin eam cogitemus in simplicissima unitate omnia comprehendere, in quibus ratio intellectionis invenitur, ideoque quin eam cogitemus sua perfectione eminenter aequivalentem infinitis intellectionibus distinctis. Ita vero si res habet, affirmemus necesse est, formale ejusdem intellectionis objectum id unum esse posse, quod in simplicissima unitate omnem, quae esse potest, realitatem complectitur, ac sua realitate eminenter aequivalet infinitis realitatibus distinctis. Hujusmodi autem res est sola essentia divina.[1])

Atque hinc Pseudo Dionysius de div. nom. c. 7.: „Igitur divina sapientia semetipsam cognoscens omnia cognoscet, sine materia materiata cognoscens, et indivisibiliter, quae divisa sunt, ac multa unite, ipso suo esse et cognoscens et producens universa. Nam si secundum unicam causam Deus omnibus, quae sunt, esse communicat, secundum eandem singularem causam sciet omnia. utpote ex ipso existentia, et quae in ipso antea fuerint; neque ex iis, quae sunt, cognitionem eorum accipiet, sed et his singulis ipsorummet, et aliis aliorum notitiam impertiet. Quamobrem Deus non habet propriam ac separatam sui notitiam, alteram autem communiter omnia, quae sunt, complexam. Etenim semetipsa, quae est causa omnium, cognoscens, non utique, quae a se profecta sunt et quorum causa est, ignorare poterit. Ad hunc itaque modum Deus ea, quae sunt, cognoscit, non eorum scientia. sed suimetipsius."

[1]) Non re, sed vocibus a nobis differunt, qui solam essentiam divinam intellectionis divinae objectum princeps, caetera vero secundarium esse statuunt. Nam objectum princeps his notis distinguunt, ut inter caetera dignitate emineat, ut propter se, non propter aliud attingatur, ut per ipsum cognitum caetera cognoscantur, ut cognitio ab ipso formam habeat. Objectum secundarium contra his notis designant, ut dignitate alteri cedat, ut non per se cognitionem determinet, sed cognitioni per aliud objectum determinatae subsit, ut cognoscatur propter perfectionem, qua cognoscitur objectum princeps. Ita nimirum his notis definiuntur notiones objecti principis et secundarii, ut nihil a notionibus objecti formalis et materialis differant.

Idem aliis utique verbis tradunt Augustinus ad Simpl. l. 2. q. 2.; Bernardus de consid. l. 5. c. 5.; Anselmus monol. c. 33. aliique.

Corollarium. A nulla itaque re dependere divina intellectio potest, res tamen, quae ipsius terminus sunt, ab ipsa supponuntur verae. Unde sensus intelligitur, quo nonnumquam a Patribus et theologis negatur, creaturas a Deo cognosci in seipsis; nimirum ad determinandam rationem cognitionis, qua Deus res cognoscit, non autem ad determinandam rationem termini, qui cognoscitur haec sententia pertinet. Sensus etiam intelligitur, quo iidem nonnumquam res causam scientiae divinae dicunt; id enim non de ipsa in se scientia, sed de scientiae terminatione accipiunt.

Thesis XXV.

Quoniam terminus divinae scientiae multiplex est, et modi, quibus hic ad eam se habet, diversi, theologi varias ejus partitiones congruenter instituerunt.

Dem. Summa quidem est et absoluta divinae scientiae unitas et simplicitas, sed hanc praecise ob causam, ut ex superioribus liquet, pluribus opus habemus notionibus, inadaequatis et imperfectis omnibus, ut ad perfectiorem quandam scientiae divinae notitiam perveniamus. His porro notionibus respondent variae rationes de scientia divina conceptae, quae quidem vere in ea sunt, non tamen eo modo, ut a nobis concipiuntur; varietatem autem rationum conceptarum sequitur distinctio rationis in scientia divina. Nemo autem negare potest, varietatem rationum, sub quibus una simplicissima, sua perfectione iis omnibus eminenter aequivalens scientia concipitur, maxime ex termino ipsius et modo, quo is ad eam se habet, oriri. Nemo igitur etiam negare potest, theologos congruenter pro ratione termini, quem scientia divina respicit, varias ejus partitiones instituisse.

Itaque, ut paucis potissimas divisiones recenseamus, terminus divinae scientiae vel est simpliciter necessarius, vel necessarius tantum ex hypothesi. Hinc distinctio inter scientiam Dei simpliciter, et scientiam Dei ex hypothesi necessariam.

Deinde terminus ejusdem scientiae vel est intelligibile quoddam numquam extiturum, vel intelligibile quoddam aliquando extiturum, vel intelligibile quoddam numquam quidem extiturum, quod tamen continuo existeret, si conditio aliqua poneretur. Hinc divisio scientiae divinae in scientiam simplicis intelligentiae, in scientiam visionis, et in scientiam mediam.

Praeterea terminus divinae scientiae vel est objectum, ut simpliciter aliquod verum est, vel est objectum, ut ad voluntatem effectricem refertur. Cum qua termini partitione connexa est partitio scientiae in theoreticam seu speculativam, et in practicam. Existere scientiam Dei efficacem et causam rerum nec scripturae nec Patres dubitare nos sinunt. Hanc rationem non convenire scientiae visionis nobis quidem contra alios evidens esse videtur, ne enim dicamus, hanc scientiam non facienda, sed facta respicere, inauditum est, visione produci aliquid posse. Sed nec scientiae simplicis intelligentiae ista ratio assignari potest, nisi eam concipias conjunctam cum aliquo voluntatis divinae decreto.

Denique terminus divinae scientiae vel est objectum approbatione divinae voluntatis dignum, vel est objectum ejusdem voluntatis reprobatione dignum. Illud Deum scientia approbationis, hoc scientia reprobationis scire dicunt.

Thesis XXVI.

Scientia simplicis intelligentiae et simpliciter necessaria Deus omnia et singula, quae extra et praeter ipsum esse possunt, perfectissime et distinctissime cognoscit.

Dem. Quum absolute primum non possit esse ens potentia, sed necessario sit ens actu, quod tum causa sit cujuslibet actus essendi, qui praecedentem vel tempore vel natura sibi habet potentiam essendi; tum ratio omnis potentiae essendi, manifestum est, quod quidquid sola potentia est, aliquid supponat, quod est actu. Quod ut accuratius explanemus, gravitas quaestionis, quae agitur, flagitat.

Ens potentia aut significat simplicitur ens, quod existentiam recipere potest, aut denotat ens, quatenus recipere eandem

potest. Si posteriori hoc modo accipitur, aperte supponit ens. quod et per se actu sit, et aliis essendi actum communicare possit. Ultima proinde ratio entis potentia hoc modo accepti ens est, quod est actus purus essendi, qui virtute sua iis, quae tantum potentia habent esse, tribuere potest esse actu.

Ens potentia priori modo sumptum dicit potentiam puram essendi, ideoque potentiam, quae nullum subjectum habere potest. Ergo aut omni ratione destituitur, aut ratio ipsius est ens, quod per se et ex se non tam actu, quam actus est. Omni ratione illud destitui asseri nequit, quin eo ipso asseratur, ens potentia mentis figmentum esse, et, quod inde necessaria consequutione fluit, totam humanam cognitionem objectivitate, ut dicunt, carere. Restat igitur, ut affirmetur, illius rationem esse ens, quod per se et ex se est, ideoque actus purus est.

Quum proinde Deus sit ultima ratio omnium, quae sunt entia potentia, fieri nequit, ut haec non perfectissime et distinctissime cognoscat. Si enim id negares, negandum pariter foret, quod tamen est certissimum, Deum nempe se comprehendere.

Superfluum ducimus, hanc veritatem ex fontibus divinae revelationis confirmare. Fere omnibus, quos supra adduximus, scripturae textibus ea continetur, quibus addi possunt Eccl. 23. 29.; et Rom. 4. 17. Patrum nomine unus loquatur Pseudo-Dionysius de div. nom. c. 7. „Divina mens, hic inquit, omnia continet antecellente omnibus cognitione, ratione illa, qua causa est omnium, scientiam in se omnium actu complectens, quae et angelos priusquam essent, noverat, et angelos produxit, ac caetera omnia ex intestino et ab ipso, ut ita dicam, principio habens perspecta, et ad subsistendum producens. Atque hoc, ut opinor, scriptura nos docere voluit, quum ait: Qui novit omnia, antequam fiant. Non enim ex iis, quae sunt, ea quae sunt addiscens novit divina mens, sed ex seipsa et in seipsa secundum eam scientiam, quae est omnium causa, et cognitionem et substantiam prohabet, et collecta tenet omnia; non secundum exemplar intenta singulis, sed secundum unicam causae praestantiam omnia cognoscens et continens.“

Ad pleniorem tamen demonstratae veritatis intelligentiam plura habemus, quae diligenti observantia digna arbitramur. Primum est, hoc quod ex iis, quae notavimus et probata dedimus,

evidens est: nimirum cognitionis istius divinae, cujus terminus omnia possibilia sunt, objectum princeps, simulque totam adaequatamque rationem, ob quam hic terminus ab ea attingatur, esse ipsam essentiam Dei.

Alterum refertur ad modum, quo possibilia hinc in essentia, inde in cognitione divina continentur. In illa eminenter tantum, non autem formaliter continentur, in hac vero pro ratione, qua divina cognitio consideratur, aut eminenter tantum aut formaliter continentur. Eminenter tantum, si divinam cognitionem entitative et in se spectas, ut id est, quo Deus cognoscit. Formaliter vero, si eandem terminative et praeobjecto cognito contemplaris, quum Deus certe non solam suam essentiam cognoscat, quae est ratio omnium possibilium, sed per eam etiam possibilia, ut sunt in se. Quaerenti igitur, utrum esse suum ideale possibilia in Deo habeant, respondendum est, si nomine esse idealis intelligatur esse cognitionis ab objecto formam habentis, minime; si autem eodem nomine esse cognitionis simpliciter, non adsignificando, ipsam ab objecto formam habere, intelligatur, possibilia certe in Deo suum ideale esse habere.

Tertium est, Deum utrumque esse possibilium, tam reale, quam ideale cognoscere. Nam Deus et perfectissime cognoscit esse, quod proprium esset possibilibus, si producerentur, et infinite cognoscit cognitionem, cujus eadem terminus sunt.

Ex dictis absque negotio colligitur solutio quaestionis institui solitae: Num plures in Deo sint ideae? Nimirum si nomine ideae intelligis id, quo cognoscitur, unica in Deo est et simplicissima, perfectione sua infinitis dinstinctis ideis aequivalens idea. Si autem nomine ideae tibi venit id, quod cognoscitur, tot in Deo sunt ideae, quot sunt possibilia, quum horum unumquodque propriam suam et ab omnibus aliis distinctam rationem habeat. Si vero investiges, quid hae ideae sint, nihil aliud eas esse perspicies, quam essentiam divinam, ut ea intelligitur diversis modis ad extra imitabilis (Thomas p. 1. q. 15.; de verit. q. 3. a. 2.).

Scholion. Non possumus mentionem difficultatis, quae in hac materia longe difficillima est, penitus omittere. Nimirum si defenditur, Deum perfecte et distincte omnia possibilia cognoscere, admittendus est numerus categorematice infinitus, quem dari non

posse, certis argumentis demonstrari videtur. Nam possibilia profecto non sunt multitudo finita. Omnis vero multitudo, quae actu est et finita non est, est categorematice infinita. Atqui possibilia actu sunt in cognitione divina, quum omnia et singula perfecte a Deo cognoscantur. Ergo sunt multitudo actu infinita ac numerum constituunt categorematice infinitum. Quid nobis ad hanc difficultatem reponendum esse videatur, dicamus quam brevissime possumus.

Primo evidens esse videtur haec propositio: Fieri nequit, ut multitudo in se syncategorematice infinita a Deo perfecte et distincte cognita sit, quin in cognitione divina multitudo categorematice infinita existat. Nam sicut multitudo syncategorematice infinita continuo categorematice infinita esset, si omnes ejus termini actu essent, nullusque esset sola potentia, eadem in cognitione est categorematice infinita, si omnes ejus termini actu cogniti sunt, nullusque sola potentia est cognitus.

Non minus evidentem dixerim hanc alteram propositionem: Multitudo categorematice infinita possibilium, quae in cognitione Dei est, talis tantum in cognitione et per cognitionem Dei, minime vero in se est, sed in se solum syncategorematice infinita est. Possibilia enim ea tantum conditione in se multitudo categorematice infinita cogitari possent, quod ea imitabilitatem et potentiam essentiae divinae plene velut exhaurire cogitare liceret. Atqui haec cogitatio repugnat. Inprimis, quia si possibilia illam imitabilitatem et potentiam exhaurirent, per ipsa haberetur adaequata expressio imitabilitatis et potentiae essentiae, cui eadem infinitas conveniret, quae huic propria est, forent, ut pantheistae loqui amant, ipsum absolutum ad extra se profundens, absolutum se evolvens, imo evolutum. Deinde quia eadem facta positione in Deo daretur transitus a potentia ad actum; si enim imitabilitas et potentia essentiae divinae exhauriri statuatur, in se ea actus non est, sed primum fit actus. Jam vero praeter Deum nihil vere infinitum et vere absolutum est, ac nulla in ipso potentia nullusque transitus a potentia ad actum.

Neque dicas, si imitabilitas et potentia essentiae divinae exhauriri nequeat, et ideo possibilia in se multitudo categorematice infinita non sint, negandum quoque esse, Deum omnia possibilia distincte cognoscere, ideoque multitudinem possibilium in cognitione divina esse categorematice infinitam, quum omnia possibilia

distincte cognosci nequeant, nisi cognitione exhauriente illam imitabilitatem et potentiam, quae est ultima ratio possibilium. Hac enim objectione confunduntur duae propositiones, quae valde diversae sunt; scilicet ut eadem habetur propositio: Nulla est multitudo possibilium, quae cogitari possit exhaurire imitabilitatem essentiae divinae, cum propositione: Nulla est cognitio, quae imitabilitatem essentiae divinae, quacumque multitudine possibilium inexhaustam, cognoscendo exhaurire queat. Quum prior illa vera, haec posterior autem falsa sit, ideo multitudo possibilium hinc in se categorematice infinita non est, inde autem in cognitione divina categorematice infinita est.[1])

Addimus tertiam propositionem: Multitudo categorematice infinita possibilium in cognitione divina neque numerus est, neque ut numerus considerari potest. Profecto multitudo categorematice infinita in cognitione divina est quaedam idealis expressio multitudinis in se et essentialiter syncategorematice infinitae. Quum igitur haec nec numerus sit nec ut numerus considerari possit, neque illa numerus est aut ut numerus considerari potest, nisi dicere velis, in cognitione divina ad objectum cognitum rationem aliquam, quae intimae ipsius essentiae repugnat, accedere.

At, objicies, quomodo numerum in cognitione divina possibilia constituere negari potest, si in ipsa simul sunt? Respondemus, ideo negandum id esse, quia adverbium simul non ad

[1]) Huic rei illustrandae conducunt ea, quae Augustinus de civ. Dei l. 12. c. 18. disputat. „Illud autem aliud, quod dicunt, nec Dei scientia, quae infinita sunt, posse comprehendi, restat eis, ut dicere audeant atque huic se voragini profundae impietatis immergant, quod non omnes numeros Deus noverit. Eos quippe infinitos esse, certissimum est, quoniam in quocumque numero finem faciendum putaveris, idem ipse, non dico uno addito augeri, sed quamlibet sit magnus . . . non solum duplicari, verum etiam multiplicari potest. Ita vero suis quisque numerus proprietatibus terminatur, ut nullus eorum par esse cuicumque alteri possit. Ergo et dispares inter se et diversi sunt, et singuli quique finiti sunt, et omnes infiniti sunt. Itane numeros propter infinitatem nescit omnes Deus, et usque ad quamnam summam numerorum scientia Dei pertingit, caeteros ignorat? Quis hoc etiam dementissimus dixerit? . . . Absit itaque ut dubitemus, quod ei notus sit omnis numerus, cujus intelligentiae, sicut in Psalmo legitur, non est numerus. Infinitas itaque numeri, quamvis infinitorum numerorum nullus sit numerus, non est tamen incomprehensibilis ei, cujus intelligentiae non est numerus. Quapropter si quidquid scientia comprehenditur, scientis comprehensione finitur, profecto et omnis infinitas quodam ineffabili modo Deo finita est, quia scientiae ipsius incomprehensibilis non est.“

objectum, quod cognoscitur, sed ad cognitionem, qua ipsum cognoscitur, pertinet, seu quia idem adverbium non modum quendam objecti cogniti, sed proprium cognitionis modum denotat, quod adeo verum est, ut, si multitudo syncategorematice infinita secundum modum suum cognoscendum esset, numquam totum cognosci posset.

Simili modo respondendum est, si opponitur, possibilia in cognitione divina esse ut aliquod unum et totum, ideoque numerum conflare. Scilicet nulla est unitas illorum multitudini interna eamque efficientem aliquod unum collectivum, sed datur tantum infinita unitas cognitionis divinae eam comprehendentis, ejus tamen naturam minime immutantis.

Thesis XXVII.

Scientiae visionis terminus primo sunt omnia ea, quae operatione Dei sive immediata sive mediata per causas secundas, easque necessarias aliquando reipsa existunt.

Dem. Hanc veritatem crebro praedicant divinae litterae, ut Esth. 14. 14.; Dan. 13. 42.; Eccli 23. 29.; 39. 24, 25.; Ps. 138. 5.; Heb. 4. 13.; suo suffragio eam communiunt quotquot sunt Patres scriptoresque Ecclesiae,[1]) eamque unanimi fide universum semper professum est christianum nomen.

Ipsa quoque ratio eandem veritatem contestatur. Certe Deus non potest non attingere scientia visionis ea, quae sunt terminus divinae scientiae, ut haec practica est et causa rerum. Jam vero hujusmodi terminus aperte sunt omnia, quae operatione Dei immediata aliquando reipsa existunt; sunt vero etiam omnia, quae aliquando existunt mediata ipsius per causas necessarias operatione.

---

[1]) Quod ex Hieronymo comment. in Habacuc. 1. 14. objicitur, qui scripserit, „absurdum esse, ad hoc Dei deducere majestatem, ut sciat per momenta singula, quot nascantur culices, quotque moriantur, quae cimicum et pulicum et muscarum in terra sit multitudo, quanti pisces in aquis natent, et qui de minoribus majorum praedae cedere debeant;“ incaute quidem, sed non false dictum est. Ut enim ex contextu liquet, s. Doctor non eam scientiam, quae simplex cognitio est, sed eam ob oculos habet, quae nexam sibi peculiare studium et amorem peculiarem habet. Caeterum in Matth. 10. veritati, quam ignorare omnino non poterat, apertum testimonium dat.

Nam, quia Deus et causalitatis harum causarum et legum, quibus ea subest, auctor est, ad ipsius scientiam practicam et ipsae et universa ipsarum operatio referuntur.

Subsunt praeterea illa objecta, de quibus dicimus, non quidem ut existentia, attamen ut possibilia scientiae simplicis intelligentiae. Ergo, accedente ad scientiam simplicis intelligentiae decreto divinae voluntatis necessario subsunt scientiae visionis; nam ut desinant esse mere possibilia, rationemque existentium pro diversa temporis differentia induant, praeter decretum commemoratum nihil aliud requiritur.

Thesis XXVIII.

Ejusdem terminus deinde sunt omnes creaturarum rationalium liberi actus, ita ut eorum nullus sit, quem Deus ab aeterno non videat.

Decl. Aeternam hanc scientiam Deo negavit Cicero de divin. l. 2., quem acriter reprehendit Augustinus de civ. Dei l. 5. c. 9.; deinde Tertulliano teste cont. Marc. l. 2. c. 5. Marcion, ac recentiore aetate negarunt Sociniani. Ad depositum autem fidei eam spectare, declaravit vaticanum concilium constit. de fide c. 1.

Dem. Veritatem hanc auctoritate divinarum litterarum firmam esse, primo probatur argumento reali desumpto ex prophetiis, quas istae plurimas continent. De quo Tertullianus l. c., praescientiam Dei „tantos habere testes, scribit, quantos fecerit prophetas“; et Origines apud Eusebium de praep. evang. l. 6.

Probatur deinde disertis testimoniis, ut Ps. 138. 1. sq.; Sap. 19. 1.; Eccli. 23. 28, 29.; 39. 24. 25.; 42. 18. sq.; Dan. 13. 42.; Isai. 46. 9, 10.; 41. 22, 23.; 44. 7, 8.; 45. 21.; 46. 9, 10. etc.

De unanimi Patrum consensu apud omnes constat. „Qui non est praescius omnium futurorum, inquit Origenes cont. Cels. l. 6., non est utique Deus. Est enim nota ista divinitatis et character futurorum praedictio.“ Ac Hilarius de Trin. l. 9.: „Proprium Deo quid aliud, quam cognitio futurorum?“ Nam, ut Cyrillus Alexandrinus in Isai. l. 4. orat. 2. docet, „Deo natura convenit, omnem habere et jam praeteritorum et futurorum notitiam.“ Hinc Augustinus de civ. Dei l. c.: „Confiteri esse Deum, et negare praescium futurorum apertissima insania est.“ Sed haec Patrum dicta sufficiant, plura infra afferenda nobis sunt.

Verum quidem est, quod Patres quandoque praescientiam futurorum in Deo admittere recusent, at non, quod Deum certam futurorum scientiam habere negent, sed quod hanc proprie praescientiam esse negent, quum Dei scientia eadem sit, et antequam res est, et quum est, et quando praeteriit. „Si in scientia res ipsas habet, ait Augustinus ad Simpl. l. 2. q. 2. a. 2., non sunt ei futurae, sed praesentes, ac per hoc non jam praescientia, sed tantum scientia dici potest. Si autem apud Deum nondum sunt, sed ea praevenit sciendo, bis ergo ea sentit, uno quidem modo secundum futurorum praescientiam, altero vero modo secundum praesentium scientiam, aliquid ergo accedit scientiae Dei, quod absurdissimum est et falsissimum. . . . Si vero etiam, quum venerint, quae praesciebantur esse futura, nihil novi accedit scientiae Dei, sed manebit illa praescientia, sicut erat prius, quam venerint, quae praesciebantur esse futura, quomodo jam praescientia dicitur, quando non est rerum futurarum, jam enim praesentia sunt, quae futura cernebat.“

Atque his Augustinus aliquam rationum significat, quibus Deo scientia futurorum contingentium vindicatur; nimirum hanc negari non posse, quin contendendum sit, aliquam in tempore ad Deum realitatem accedere. Nam certum est, Deum per scientiam realem, quae est in ipso, omnia videre. Si igitur scientiam futurorum contingentium non habet, sed haec tum primum videt, quum reipsa existunt, aliqua realitas ad ipsum in tempore accedit; posito enim eam Deum ab aeterno habuisse, ab aeterna etiam illa vidisset.

Redit ad hanc rationem haec alia: Quidquid in Deo est, ab aeterno est. Jam vero omnibus fatentibus Deus actus liberos videt, quum reipsa existunt. Ergo ab aeterno eos videt.

Denique — et hoc est argumentum, cui maxime insistimus — divina essentia, utpote infinita in ratione $\tau o\tilde{\iota}$ esse repraesentativi, divino intellectui ab aeterno repraesentat, quidquid verum est. Atqui actus liberi, quamvis ab aeterno in se non sint, ab aeterno tamen aliquod verum sunt. Sane pro instanti, in quo actus aliquis liber existit, nemine repugnante verum esse affirmamus, eum existere. Quare, si hoc instans nota B designamus, vera est haec propositio: Actus existit in instanti B. Sed vera etiam manet in omnibus instantibus sequentibus instans B; et hinc vera est propositio: Actus existebat in instanti B., quum haec eadem cum illa sit, ac in eo tantum ab ipsa differat, quod praeter

existentiam actus in instanti B., hoc instans praeteriisse significet. Nec minus illa propositio vera est in instantibus, quae praecedunt instans B., atque ideo vera quoque est propositio: Actus existet in instanti B., ut quae eo tantum nomine ab ista diversa est, quod denotet instans B. nondum advenisse. Cum his autem evidenter connexum est, propositionem: Actus existit in instanti B. ab aeterno veram esse, ideoque actus liberos ab aeterno aliquod verum esse.

Quae contra hanc argumentationem opponi possunt, reipsa non sunt aliud, nisi diversae formae objectionis ex eo petitae, quod cognoscibilitas actuum liberorum ab eorum esse pendeat, eorumque esse consequatur, ideoque, quum actus liberi esse et incipiant et desinant, aeterna esse nequeat.

Facilis est hujus objectionis solutio. Nimirum cognoscibilitas actuum liberorum non tantum pendet ab eorum esse, eorumque esse sequitur, sed etiam est ipsum hoc esse, quatenus objectum et terminus cognitionis esse potest. Jam vero quod existit determinato aliquo tempore, id ut existens hoc determinato tempore semper esse potest objectum et terminus cognitionis. Ergo cognoscibilitas actuum liberorum est sempiterna. Non inepte proinde dici potest, esse actuum futurorum liberorum non quidem in se et in ratione entis, attamen in ratione cognoscibilis sempiternum esse. Alio modo declarari idem potest. Scilicet cognoscibilitas actuum liberorum ad omnes rationes, quas ipsorum esse complectitur, ex aequo pertinet. Complectitur autem esse ipsorum, quum temporis conditione sit affectum, rationes futuri, praesentis et praeteriti. Ergo secundum omnes has rationes cognoscibile est, proindeque cognoscibilitas actuum liberorum sempiterna, seu satius ultra temporis rationes evecta est. Ita vero si res habet, quid mirum, quod mens super omnes rationes temporis evecta ac a temporis conditione absolute independens ab aeterno eos cognoscat?

Thesis XXIX.

Visio divina, cujus terminus sunt actus liberi creaturarum ‚non est causa existentiae horum actuum, quin horum in tempore existentia non causa quidem, attamen conditio „sine qua non“ illius terminative consideratae est.

Dem. Patrum de hac re doctrinam testimonia aperiunt, quae magno numero collegerunt Petavius de Deo l. 4. c. 7.,

et Didacus Ruiz de scientia Dei disp. 33. sect. 3, 4. et disp. 36. sect. 1. Revocari illa ad haec veluti capita potest:

1. Praescientia Dei, ut terminum aliquem definitum habet, rem futuram ut objectum supponit, quod ab ipsa respiciatur. „Non enim, inquit Auctor quaest. ad orthod. q. 58., qui Justinus quondam putabatur, praescientiam sequitur res futura, sed rem futuram praescientia.“

2. Non ideo res est futura, quia praescitur, sed contra ideo praescitur, quia est futura. Sic Augustinus de civ. Dei l. 5. c. 10.: „Neque enim ideo peccat homo, quia Deus illum peccaturum esse praescivit; imo ideo non dubitatur, ipsum peccare, quum peccat, quia ille, cujus praescientia falli non potest, non fatum, non fortunam, non aliquid aliud, sed ipsum peccaturum esse praescivit. Qui si nolit, utique non peccat, sed si peccare noluerit, etiam hoc ille praescivit.“ Similia habent Origenes, Epiphanius, Chrysostomus, Hieronymus, Cyrillus Alexandrinus, Gaudentius Brixianus et alii apud Ruiz l. c.

3. Actio futura est causa, non quidem praescientiae, cui causam habere repugnat, attamen terminationis scientiae divinae, quatenus nempe haec ex termino habet, non ut **sit**, sed ut **talis** sit. Praeclare Joannes Damascenus dial. cont. Manich. n. 78.: „Praescit itaque Deus, quae libere acturi sumus seu quae in nostra potestate sita sunt, virtutem dico et vitium; praefinit vero, quae in nostro arbitrio minime consistunt. Ac vis quidem Dei praescia causam ex nobis non habet; verum ut quae facturi sumus praesciat, hoc a nobis proficiscitur; nisi enim facturi essemus, neque ipse praecognosceret, quod futurum non esset. Et praescientia quidem Dei vera est et infallibilis, at ipsa non est causa, ut omnino fiat, quod futurum est, sed quia hoc vel illud sumus acturi, idcirco praenoscit.“ Atque hic nota, quod monet Ruiz disp. 37. sect. 1., nempe, quoniam actus liberi non sint causa divinae cognitionis, magis proprium esse sensum propositionis negantis: Non propterea Petrus est peccaturus, quia Deus eum peccaturum praescit, quam sensum propositionis affirmantis: Deus Petrum peccaturum ideo novit, quia revera est peccaturus, atque hanc melius hoc

modo exhiberi: Quia Petri peccatum futurum est, ideo aptum est, quod cognoscatur futurum esse.

4. A divina praescientia libertas arbitrii non magis laeditur, quam a nostra visione libertas ejus, qui coram nobis aliquid agit, laeditur. „Sicut vos, ita Boëthius de consolat. phil. l. 5. pros. 6., quum pariter ambulare in terra hominem et oriri in coelo solem videtis, quamquam simul utrumque conspectum, tamen discernitis, hoc necessarium et illud esse voluntarium judicatis; ita igitur cuncta despiciens divinus intuitus qualitatem rerum minime perturbat. apud se quidem praesentium, ad conditionem vero temporis futurarum.“ Et ulterius adhuc progrediens Augustinus de lib. arb. l. 3. c. 4.: „Sicut tu, ait, memoria tua non cogis facta esse, quae praeterierunt, sic Deus praescientia sua non cogit facienda, quae futura sunt.“

Si haec Patrum doctrina oculis obversetur, in promptu est, de nexu inter praescientiam divinam et actionem liberam futuram definito judicio statuere. Hic nexus est necessarius, verum necessitate non antecedente, sed consequente; non absoluta, sed hypothetica; necessitate non consequentis, sed consequentiae; necessitate non in sensu diviso, sed in sensu composito.

Boëthium l. c. si audis, necessitas, quam ratione divinae praescientiae de actione praedicamus, non est necessitas simplex, quam nimirum facit natura, et quae actioni per se consideratae convenit, sed est necessitas conditionis, quam scilicet facit adjectio conditionis, quaeque est actionis, ut subest divinae cognitioni, cui ea, quae in se futura sunt, praesentia sunt; necessitas est, non in sensu diviso, sed in sensu composito divinae praescientiae. Valet hinc illatio a praescientia divina ad actionem futuram, sed solum quia necessaria est necessitate consequentiae, minime vero, quod necessaria ea sit necessitate consequentis; veritas namque consequentis non ponitur per antecedens, sed ab ipso supponitur.

Ad Anselmum, cujus ampla est de hac re disputatio in quaest. de concord. praescient. cum lib. arb. c. 2. 3. et in lib. „Cur Deus homo“ l. 2. c. 18., si te convertis, necessitas illa est ea, quae positionem actionis non praecedit, sed sequitur; quae

non est praecedens, faciens rem esse, sed sequens, nihil esse cogens, seu quae non est praecedens et causa, ut res sit, sed sequens, quam res ipsa facit, quaeque proinde non efficit, sed efficitur (Cf. Thomam p. 1. q. 14. a. 13.).

Ac nos penitus latet, quomodo res aliter concipi possit. Evidens namque nobis esse videtur, ut scientia universim objectum suum supponit, ita maxime visionem ipsum supponere. Revera ut aliquid scitum esse possit, necesse est in se complectatur, unde scibile sit. Hoc itaque a scientia supponitur. Sed per hoc ipsum aliquid est objectum scientiae. Praeterea ex eo, quod aliquid scitur, ad ipsum praeter denominationem extrinsecam a scientia derivatam nihil accedit. Id autem verum minime esset, si scientia objectum suum poneret, ab ipsaque hoc velut effectus dependeret. Denique scientiae proprium est, rem exhibere et repraesentare, ut in se est. Ergo proprium quoque ipsi est rem exhibendam seu objectum suum non ponere, sed praesupponere.

Thesis XXX.

A veritate nostra opinione ii aberrant, qui rationem, ob quam actiones liberae creaturarum aeternae scientiae divinae terminus sint, in decreto aliquo divino ad actum primum voluntatis creatae spectante sitam esse docent.

Decl. Monendum vix est, hac thesi nos impugnare assertores praedeterminationis physicae. Multi quidem ipsorum, recentiores potissimum post Didacum Alvarez, praedeterminationem physicam ad actum primum voluntatis spectare negant, eamque statuunt vel mediam esse inter actum primum et secundum, vel ad actum secundum pertinere, sed verbis tantum a caeteris discrepant, et hunc loquendi modum ea solum de causa amplexi sunt, ut gratia, quam sufficientem nominant, vere sufficiens esse videatur. Revera qui praedeterminationem physicam ad actum primum referunt, hoc nomine intelligunt actum omnia momenta ad actum secundum necessaria comprehendentem. Qui vero mediam eam esse inter actum primum et secundum docent, nomine actus primi intelligunt actum, qui comprehendit momenta necessaria ad actum secundum, uno tamen excepto non tantum aeque, sed maxime et ul-

timo necessario ad eundem. Qui denique eam ad actum secundum spectare contendunt, unice individuam ejus cum actu secundo conjunctionem ob oculos habent. Verum dicenda ostendent, differentiam hanc, quaecumque sit, nullius quod nostram quaestionem attinet, momenti esse.

Didacus Alvarez de auxil. l. 3. dip. 22. generalem hanc ponit thesim: „Deus sua absoluta et efficaci voluntate praedeterminavit omnes actus etiam liberos in particulari prius in signo rationis, quam intellectus divinus cognoscit, actus illos esse futuros etiam ex hypothesi, quod voluntas creata constitueretur in tali ordine rerum et in talibus circumstantiis."

Tum disp. 23. peculiarem habet de bonis actibus quaestionem: „Utrum Deus praevia motione voluntati creatae inhaerente eam ad modum causae physicae moveat, applicet seu praedeterminet ad omnes suos actus bonos in particulari, salva ipsius libertate." Quam solvit his conclusionibus: Deus motione illa praevia efficaciter applicat voluntatem, ut libere et infallibiliter operetur. Per eandem realiter voluntatem de uno in aliud transmutat, et ex nolente volentem facit. Voluntatem per eandem determinat ad actum determinatum, salva ipsius libertate. Haec motio non est pure moralis, sed omnino physica ac per modum causae vere et proprie agentis, et per veram realemque efficientiam actionem producentis. Itaque „Deus actuali motione efficaci ad modum causae physicae, id est vere efficienter praedeterminat hominis voluntatem ad liberos actus bonos, ut voluntas mota a Deo per hujusmodi auxilium se libere et infallibiliter determinet ad actum secundum libere producendum." Quamvis haec duo sint incompossibilia, nempe in voluntate existere auxilium praedeterminans, et voluntatem actum, ad quem ipsum movet, non ponere, attamen voluntas semper hunc actum potest non operari, si velit.

Sequitur disp. 24. quaestio de malis actibus: „Utrum Deus praevia motione liberum arbitrium vere efficienter, sive ad modum causae physicae praemoveat ad actum peccati; inquantum actus, et ut ens est." Reponit vero his duabus conclusionibus; prima: Deum efficaciter praedeterminare omnes actus ex objecto bonos vel non malos, inquantum sunt actus, quamvis iidem mali ex mala circumstantia sint; altera, in Deum tamquam in primam

causam praemoventem et praedeterminantem, quidquid entitatis reperiatur in quocumque actu etiam intrinsece malo, reducendum esse.

Hinc intelligitur, Didaco rationem, ob quam Deus certo et infallibiliter omnia futura contingentia cognoscat, esse „decretum absolutum et efficax divinae voluntatis praedeterminantis omnia futura contingentia etiam libera (disp. 10.).“ Ad peccata autem in specie quod attinet, ipsa a Deo cognosci certo et infallibiter „in decreto, quo statuit praedeterminare voluntatem creatam ad entitatem actus peccati, in quantum actio est et ens, et permittere malitiam moralem peccati, seu peccatum ipsum, ut peccatum est, non dando auxilium efficax ad illud vitandum.“ Quae verba patefaciunt, quid sibi velit, quod continuo adjicit Didacus: „Simpliciter tamen et absolute dicendum esse, Deum non cognoscere certo et infallibiliter peccata futura in aliquo decreto suae voluntatis, quo praedeterminaverit liberum arbitrium ad eadem peccata committenda (disp. 11.)“.

Eandem de ratione divinae praescientiae doctrinam his verbis comprehensam tradit Billuart tom. 1. dissert. 6. a. 4. §. 2.: „Deus cognoscit futura absoluta, contingentia et libera in suo decreto eorum futuritionem determinante, sive in essentia sua hujusmodi decreto determinata.“

Dem. In tali decreto, quale descripsimus, actus futuros certo et infallibiliter cognosci posse, dubitationem nullam habet; in eodem autem certo et infallibiliter actus futuros liberos cognosci posse, nostro nos jure negare arbitramur; contra actus, qui in ejusmodi decreto certo cognoscantur, liberos esse non posse, nobis quidem apertum esse videtur.

Profecto quum absolute infallibilis sit praescientia divina, id, quo actus aliquis terminus ipsius fit, cum actu ita connexum est, ut eo posito absolute repugnet, actionem non poni. Quare si ratio, propter quam actus futuri creaturarum rationalium terminus divinae praescientiae sunt, est decretum illud divinum, ad actum primum proximum necessarium, hoc cum istis actibus ita connexum est, ut eos, ipso posito, non poni absolute repugnet. Atqui actus, qui cum aliquo elemento ad actum primum proximum pertinente ita cohaerent, ut ipso posito eos non poni absolute repugnet, liberi

non sunt; prodeunt enim a voluntate, quae, ut in actu primo proximo constituta est, ad unum est determinata.

Paulo aliter idem exponi hoc modo potest: Libertas humanae voluntatis in eo est, ut positis omnibus ad agendum requisitis ipsa possit agere, vel non agere, vel aliter agere, ideoque libertatis exercitium, a quo actio denominatur libera, postulat, ne inter requisita ad agendum aliquod sit, quod cum determinata actione necessario vinculo connectatur. Atqui illi, contra quos dicimus, inter requisita numerant praedeterminationem necessario vinculo cum actione nexam, ad quam est. „Non sum ego voliturus, inquit Didacus Alvarez disp. 22., nisi prius Deus sua voluntate efficaci decernat, ut ego velim; ergo per illud decretum antecedens, cui nullus potest resistere, voluntatem humanam praedeterminat ad volendum.“ Ac ibid.: „Non potest voluntas divina consentire humanae in volendo actum ejus, eo quod praevideat Deus humanam voluntatem se determinantem ad talem actum, quia non stat, voluntatem humanam aliquid velle, nisi prius Deus idipsum velit. Unde illa praescientia Dei praesupponit necessario voluntatem Dei idem volentem. Ergo non potest voluntas divina consentire humanae ex praesuppositione et praescientia concursus ejusdem humanae voluntatis. Ergo ad hoc, ut consensio et conjunctio divinae et humanae voluntatis in ordine ad eundem actum non fiat a casu, necesse est ut voluntas divina efficacitate sua humanam movendo praedeterminet, ut secum consentiat.“

Sed hoc orationis argumentum jam in ordine supernaturali nominatim persequamur. In hoc ordine theologi illi distinguunt gratiam praedeterminationem physicam continentem, et gratiam eadem carentem. Illam efficacem, hanc sufficientem nominant. Ab illius contemplatione exordium capiamus.

Gratia efficax, quatenus aliquod beneficium est divinitus voluntati ad bonum opus ponendum collatum, ad actum primum proximum voluntatis pertinet Ut igitur salva sit voluntatis libertas, necesse est gratia efficax ejus naturae sit, ut ipsa licet posita, nihilominus actus, ad quem datur, possit non poni. Hanc autem ejus naturam esse negant et negare adiguntur adversarii, quum gratiam efficacem decretam asserant esse primam et adaequatam rationem certae et infallibilis scientiae actus, ad quem confertur. seu quum disserte affirment infallibilitatem hujus scientiae fundari

in decreto gratiae efficacis, ut infallibilitas actus seu consensus futuri nitatur ipsa gratia efficaci in tempore conferenda.

Opinantur tamen illi, defendi posse Deum in decreto gratiae efficacis certo et infallibiliter cognoscere actum bonum futurum, quin vel minimum de libertate metuendum sit. Nam, inquiunt, praedeterminatio physica, quam illa includit, fit secundum naturam voluntatis, ideoque non solum substantiam actus efficit, sed ejus etiam modum, qui in libertate consistit; est proinde praedeterminatio physica actus ut liberi. At hoc omnino quaeritur, quomodo praedeterminatio, quae et natura et causalitate actum praecedit, et simul cum hoc actu infallibiliter, infallibilitate ex ipsa ejus natura proveniente, conjuncta est, et quacum voluntas omissionem sui actus conjungere non potest (Cf. Didacum Alvarez disp. 22.; Lemos Act. cong. p. 1070.; Billuart tom. 1. l. c.; Gonet clyp. thom. dist. 9. a. 5.), sit praedeterminatio actus liberi. Id enimvero nobis plane inexplicabile esse videtur. Necessitas enim, quam secum praedeterminatio affert, actum antecedit; necessitas autem actus antecedens liberum eum esse non permittit, quum hic antecedenter ad usum liberi arbitrii non possit non poni. Componi nimirum cum libertate actionis tantum ea necessitas potest, quam facit actio posita, non autem ea, quae facit actionem poni.

Inutilis autem in hac quaestione est provocatio ad infinitam potentiam Dei. Quae enim in se contradictionem complectuntur, esse ideoque produci nequeunt. Contradictio autem est in actione praedeterminata libera. Nam actio praedeterminata considerato ipsius principio non potest non esse, actio autem libera considerato ipsius principio potest non esse. Num vero idem cogitari potest, non esse non posse et simul posse? Negandum igitur est, quod inculcant, a Deo voluntatem efficaciter moveri ad producendam actionem et secundum substantiam, et secundum modum libertatis, quia ejusmodi motus eorum numero comprehenditur, quae fieri repugnat. Principium enim modi libertatis actioni convenientis non potest esse voluntati externum, sed sola voluntas esse potest. Actio autem praedeterminata non a voluntate, sed a praedeterminatione tamquam a causa natura priore, quae voluntatem, cui inhaeret, sibi subjectam habet, oritur.

Alia adhuc ratione Alvarez cum pluribus ejusdem scholae theologis monstrare conatur, praedeterminationem voluntatis ejus

libertati non obstare; nimirum quod intactum illa relinquat judicium rationis, bonum aliquod propositum nec esse bonum perfectum, nec necessario conjunctum cum bono isto in communi, quod voluntas naturali necessitate appetit. Atqui ad libertatem satis non est, ne voluntas ab objecto ita determinata sit, ut ipsum non amplecti non possit, sed praeterea requiritur, ne ab aliquo principio efficienter in ipsam agente ita determinetur, ut actionem, quam ponit, non ponere non possit.

Fateri id nobiscum etiam isti theologi videntur; pleno siquidem mentis consensu doctrinam concilii tridentini, hominem, si velit, gratiae etiam boni operis ideoque efficaci resistere posse, amplectuntur. Statuunt igitur, etiam sub auxilio efficaci voluntati manere potentiam non ponendi actum, ad quem illud movet. Posse nempe voluntatem ipsi resistere in sensu diviso, solum in sensu composito non posse. Quod vero sensum hujus distinctionis attinet, is, declarante Didaco Alvarez disp. 92. 94. coll. disp. 115., huc redit, voluntatem sub gratia efficaci constitutam non conservare quidem potentiam resistendi cum actuali dissensu conjunctam, attamen conservare potentiam resistendi ab actuali dissensu sejunctam. Sed haec vix ullus, qui praejudicati nihil affert, secundis auribus accipiet.

Revera istis theologis exploratum est, cum gratia efficaci componi actualem dissensum non posse; ergo exploratum etiam iisdem sit oportet, cum eadem componi potentiam dissentiendi non posse; nisi velint affirmare, dari posse potentiam ad actum impossibilem.

Praeterea qui asserit, cum gratia efficaci actualem dissensum componi non posse, is aliis verbis dicit, voluntatem a gratia efficaci eum in modum determinari, ut actum dissensus elicere non possit. Atqui idem est, non posse elicere actum dissensus, quam non habere potentiam dissentiendi.

Ad haec, ideo voluntas, positis omnibus ad agendum requisitis, libere agit, quia una cum potentia agendi, seu cum requisitis ad agendum conjungendi actionem, habet potentiam non agendi, seu cum iisdem requisitis conjungendi non-actionem. Manifeste autem haec non minus, quam illa, est potentia in sensu composito. Ergo voluntati sub gratia efficaci aut convenit potentia resistendi in sensu composito aut omni potentia resistendi eadem caret.

Denique iidem isti theologi, voluntatem sub gratia efficaci non posse non agere in sensu composito, significare declarant, voluntatem efficere non posse, ut pro eodem instanti simul sint gratia efficax et non-actio. Ergo, voluntatem sub gratia efficaci posse non agere in sensu diviso, significare e contrario debet, voluntatem efficere posse, ut pro alio instanti, eo utique, quo gratia non est efficax, sit non-actio. Quid igitur? Scilicet voluntas libera illis esse debet voluntas, quae positis praerequisitis ad agendum habet potestatem agendi, et simul potestatem non agendi pro alio instanti, quando nempe illa praerequisita minime adsunt. Hanc autem notionem liberae voluntatis nemo ex animo probabit.

Ex quo argumento etiam id assequeris, non omnino merito theologos illos conqueri, quod distinctio sensus compositi et divisi male intellexerint ii, qui aliud ea expressum nihil dicant, quam voluntatem sub praedeterminatione physica ex ea causa liberam esse, quoniam ablata vel absente praedeterminatione actionem, ad quam ipsa est, non ponere possit.

Nunc jam de gratia sufficiente. Haec in ratione doni praevenientis differt a gratia efficaci aliquo intrinseco, reali scilicet virtute intrinseca, quam haec habet, quaque illa caret (Alvarez disp. 72.). Quae virtus est praedeterminatio necessaria, non quidem ut voluntas possit actum bonum supernaturalem ponere, attamen ut eum actu ponat (Idem disp. 91.). Hoc vero non obstante vere sufficiens est illa gratia, quum tribuat homini „posse operari, si velit“, quamvis ad hoc, ut „potentia illa ad actum secundum reducatur, necessarium sit aliud auxilium actuale.“ Exemplum habes „in potentia visiva, quae quidem est sufficiens ad videndum in ratione actus primi, quia in isto genere non requiritur alia potentia, per quam homo habeat virtutem habitualem, qua possit videre; nihilominus ut haec potentia reducatur ad actum, ultra illam necessarium est lumen et applicatio objecti et motio potentiae (Idem disp. 23.)“.

Quae quum sit gratiae sufficientis indoles, absque negotio intelligimus, Deum in decreto eam conferendi infallibiliter praevidere, hominem bonum actum, ad quem ea ordinatur, omissurum esse. Sed num omissio ita praevisa libera est? Non solum non libera, sed simpliciter necessaria est. Sola siquidem sufficiente gratia existente, positio actus ob defectum elementi ad eum absolute

necessarii est antecedenter impossibilis, ideoque ejus omissio antecedenter necessaria.

Unde patescit falsitas dicti, gratia sufficienti conferri potentiam ad operandum. Haec enim, quousque vel unum ex praerequisitis ad agendum necessariis deest, non existit, quum actus primus potentiae, seu si ita loqui fas est, explicabilitas ejus ex omnibus praerequisitis prodeat. Quod eo ipso exemplo clarum redditur, quod Alvarez adhibet. Qui enim aequus rerum existimator est, non dabit umquam, hominem in densis tenebris constitutum videre posse, nec vitio ei vertet, quod non videat. Ita sensit Augustinus contra Pelagianos asserentes, posse videre non utique in nostra potestate esse, videre autem in ea esse, de nat. et grat. c. 47. haec scribens: „Quomodo in nostra potestate est videre, si velimus, quum etiam salva intregritate corporis oculorumque nostrorum nec volentes videre possimus; sive per noctem luminibus, quae forinsecus adhibentur, ademptis, sive nos quidpiam in tenebroso loco aliquo includat?“

Ac, missis caeteris, quum voluntas praedeterminationem ad id habeat, quod reipsa agit, agat vero, actu bono omisso, actum malum, ea solum lege ipsa vere potentiam ad actum bonum possidere dici potest, quod hic cum omnibus praerequisitis ad actum malum componi possit. Id vero concedi a Didaco Alvarez ejusque sociis non potest, quin renuntient doctrinae, quam de praedeterminatione tradunt, quia nimirum affirmare cogerentur, voluntati sub praedeterminatione constitutae potentiam alium actum, quam ad quem est praedeterminatio, operandi in sensu composito inesse.

His sponte adducimur ad expendendam doctrinam de praevisione peccatorum, quae pariter fiat in decreto divinae voluntatis praemovendi et praedeterminandi voluntatem creatam ad actum peccati, in quantum actus est et ens. Haec doctrina non solum obstat libertati actuum hoc modo praevisorum, sed etiam vix et ne vix quidem consulere videtur dogmati, quo Deum auctorem et causam peccati censere vetamur.

Certe Deus, si theologos audimus, quos oppugnamus, est auctor actus, qui est peccatum, quia concurrit ad ipsum concursu antecedenter ad unum determinato et creatam voluntatem determinante. Idem praeterea est auctor libertatis istius actus, quia praedeterminatio praeter substantiam actus ejus etiam modum in libertate situm efficit. Idem denique est auctor, quod iste actus

in se malus sit, quia ipse eum fieri prohibuit. Qui autem auctor est actus liberi in se mali et prohibiti est auctor peccati.

Accedit, quod, fatentibus illis theologis, Deus voluntatem physice praedeterminando ad opus bonum, hujus auctor sit. Ergo iidem affirment oportet, Deum voluntatem praedeterminando ad malum opus, hujus quoque causam esse. Nulla siquidem assignari hic disparitas potest, quae permittat unum concedere, et alterum respuere; imo plana obtinet paritas. Sicut namque bonitas entitatem actus boni, ita malitia entitatem actus mali necessario sequitur, et non minus haec, quam illa producitur producta entitate actus, ita ut haec non possit produci, quin eo ipso producta sit malitia.

Atqui, dicent, Deus praedeterminat actum, non u t malus est, sed tantum q u i malus est. Ut autem merito auctor peccati habeatur, determinandus ab ipso esset actus, u t malus est.

Verum explicent nobis, quid sibi velit, actum praedeterminari, u t malus est. An forte, intendi malitiam actus? Sed potest quis auctor peccati esse, quamvis in actione, quam malam esse novit, honestum prosequatur finem. An potius significat, actum praedeterminari ita, ut malitia ejus ordinem intrinsecum ad Deum dicat, non autem ad solam causam secundam, utpote quae sola deficiens est? Verum ut Deus sit auctor peccati, non est necessarium, ut sit auctor actus, per quam ipse peccet, sed satis est, ut sit auctor actus, per quem voluntas creata peccet. An denique significat, in actu, qui malus est, aliquid a voluntate fieri, quod Deus non facit? Sed id omnino falsum est. Nam malitia actus non est directus terminus efficientiae, sed ea efficitur ea omnia efficiendo, quibuscum necessario conserta est. Omnia autem haec praedeterminationi divinae etiam ut causae adscribenda sunt.

Atque hinc vides, quam non apte dicatur, Deum producere praedeterminando entitatem actus peccati, permittere autem ejus malitiam. Producta enim entitate peccati, nihil superest, quod permittatur; quum productum jam sit totum, quod est peccatum, actus nimirum liber prohibitus.

Thesis XXXI.

Hinc sponte fluit, etiam ea decreta divina, quae ad actum secundum voluntatis creatae pertinent, rationem esse non posse, ob quam futurae liberae actiones dictae voluntatis sint terminus divinae scientiae.

Dem. Quamvis id, quod hac thesi affirmamus, per se pateat, nihilominus quaedam huc pertinentia in specie exponere necessarium ducimus, ne theologi, contra quos agimus, jure auctoritati Veterum, maxime Augustini confidere videantur.

Consideretur igitur primo praedestinatio, decretum scilicet, quo Deus vult, ut creatura ad actionem bonam se determinet, quoque statuit, illi auxilia conferre, quibuscum hanc conjunctam iri novit. Porro hoc decretum propriam rationem, ob quam actionem bonam Deus praesciat, esse non posse, dicta patefaciunt. Tum enim solum ejusmodi ratio esse posset, quum esset decretum auxiliorum, quae antecedente necessitate cum actione bona conjuncta sint. Tale autem decretum eo ipso esse nequit, quod in nullo decreto ad actum primum voluntatis pertinente, hujus actio praesciri potest. Scilicet decretum auxiliorum, quae ob oculos habemus, adeo non est ratio cognitionis futurae actionis liberae, ut cognitionem actionis liberae saltem sub conditione futurae supponat.

Et haec fuit semper Veterum doctrina. Sane Augustinus, sicut de dono persev. c. 14. nos instruit, praedestinationem esse „praescientiam et praeparationem beneficiorum Dei, quibus certissime liberentur, quicumque liberantur“, ita de praedest. ss. c. 10. praedestinationem esse docet, quae sine praescientia esse nequeat, posse autem esse sine praedestinatione praescientiam. Ex ipsius proinde mente praescientia ad intimam rationem praedestinationis spectat, non autem aliquid est, quod ex ipsa primo existat. Et ne aliter de illa sentire possis, efficit adjectum „posse esse sine praedestinatione praescientiam“. Ac Anselmus de concord. praed. cum lib. arbit. q. 2. c. 3.: „Sicut praescientia, quae non fallitur, non praescit nisi verum, sicut erit, aut necessarium aut spontaneum, ita praedestinatio, quae non mutatur, non praedestinat, nisi sicut est in praescientia.“

Nihil juvat opponere, Augustinum pluribus in locis, puta de dono persev. c. 17. et in illo ipso modo cit. de praedest. ss. c. 10. docere, praedestinationem esse operum Dei in divina praescientia dispositionem, opera autem sua Deum certe in suis decretis videre;

nam (cf. Augustinum de grat. Chri. c. 25.) non ea ille intelligit opera Dei, quae Deus solus facit, sed opera, quae voluntas creata viribus divinis eam praevenientibus, comitantibus et adjuvantibus libere edit. Quamobrem decreti divini, quod praedestinatio est, terminus est opus quidem divinum, sed quod complectitur liberum voluntatis consensum; ideoque istud decretum continet praescientiam consensus sub conditione collationis determinatae cujusdam gratiae praestandi, et hac de causa non potest esse ratio, unde primo oriatur praescientia actionis futurae liberae.

Sed quid, si Augustinus sententiam Didaci Alvarez eorumque, qui ejusdem scholae sunt, praeformatam mente tenuit? Non est, cur hac quaestione occupemur, quum constet, alienissimam eam esse a ratione sentiendi Augustini. Positione ista facta, vix responderi interroganti posset: Quid Augustinum moverit, ut quoties praedestinationis mentionem facit, toties disertam praescientiae tamquam momenti essentialiter ad illius rationem concurrentis mentionem faciat? Itaque paucis, quae potiora sunt dicamus.

Primo ratum est, Augustinum numquam ea revocasse, quae contra Manichaeos de libertate humana ejusque propria indole propugnavit, ac contra Pelagianos disputantem unum hoc adjecisse, libertatem ad actus salutares non natura, sed gratia hominem possidere.

Ratum deinde est, Augustinum aperte docere de spir. et litt. c. 34., voluntati sub gratia constitutae integram manere potestatem consentiendi vel dissentiendi: „Consentire vel dissentire (motibus gratiae) propriae voluntatis est“. Et paulo inferius: „Consentire autem vocationi Dei, vel ab ea dissentire, sicut dixi, propriae voluntatis est. Quae res non solum non infirmat, quod dictum est: Quid enim habes, quod non accepisti, verum etiam confirmat. Accipere quippe et habere anima non potest dona, de quibus hoc audit, nisi consentiendo, at per hoc quid habeat et quid accipiat, Dei est; accipere autem et habere utique accipientis et habentis est.“

Ratum denique est, Augustinum constanter mansisse in doctrina, quam ex ipso adduximus, scilicet donationem gratiae ab aeterno decretam, quacum consensum voluntatis conjunctum iri Deus praescit, esse praedestinationem. Hinc de dono persev. c. 17. negari non posse, inquit, initium fidei et perseverantiam eorum numero comprehendi, quae praedestinata sint, nisi negetur, ea

esse a Deo data, aut ea se daturum esse, Deum praescivisse. „Quodsi et dantur, et ea se daturum esse praescivit, profecto praedestinavit.“ Et c. 19. probaturus, caeteros Christianos doctores secum consentire, primo quidem allegatis testimoniis Cypriani, Ambrosii et Gregorii Nazianzeni monstrat, ipsos quidquid bonum in nobis est, gratiae tribuere, in eo munus Dei agnoscere, ac ab ipso nobis, non a nobis esse testari; tum vero addit, quum iidem probe novissent, ita Deum ista dare, ut praesciverit daturum se esse, et sciverit, quibus ea daturus esset, eosdem certe cognovisse praedestinationem. Eandem doctrinam c. 20. et 21. denuo inculcat et inter alia scribit: „Haec autem omnia, initium scilicet fidei et caetera usque in finem dona sua, Deus largiturum se vocatis suis esse praescivit. Nimiae igitur contentionis est, praedestinationi contradicere, vel de praedestinatione dubitare.“

Quod igitur supra diximus, id denuo affirmare licet, tantum nempe abesse, ut secundum Augustinum actio futura libera voluntatis creatae in decreto, quod vim praedestinationis habet, primo cognoscatur, ut idem decretum sine cognitione ejusdem actionis in signo priori existente existere nequeat. Hinc collige, quam aliena sentiendi ratio Augustini sit a sententia Didaci Alvarez.

Sequitur decretum, quod speciale sibi nomen habet praedefinitionis, quodque ad actus malos refertur. Hujus decreti existentiam Alvarez cum suis simpliciter negare non potest; connexa siquidem est cum ipsorum doctrina de praedeterminatione physica, quamvis lubenti animo fateamur, ejusmodi ipsos huic adjicere modum, qui argumentum est animi tota sua vi catholicae fidei addicti. Porro istud decretum, ut admittendum ab illis est, rationem esse, cur peccata futura voluntatis creatae terminus infallibilis praescientiae divinae sint, sine difficultate intelligimus, quum sit decretum alicujus, quod antecedente necessitate cum peccato consertum est. Nos vero, quum de peccato agitur, omne decretum divinae voluntatis, quod ex contrario simile esset decreto praedestinationis, prorsus negamus. Et in hoc Augustinum ejusque discipulos sequimur magistros.

Ac primo quidem controversum esse non potest, Augustino auctore quod non est praedestinatum, id necesse praedefinitum. Nam de praed. sanct. c. 10. ille nos docet, quod non est praedestinatum, non esse factum Dei, sed factum alienum. Quod autem factum Dei non est, aperte praedefinitum esse nequit.

Tum vero Augustinus negat, malam voluntatem esse a Deo. Sic de civ. Dei l. 5. c. 9.: „Sicut omnium naturarum, inquit, creator est, ita omnium potestatum dator, non voluntatum. Malae quippe voluntates ab illo non sunt, quoniam contra naturam sunt, quae ab illo est.“ Atque ejusdem operis l. 11. c. 17. nos instruit, malarum voluntatum non factorem, sed ordinatorem dumtaxat justissimum aeque ac sapientissimum Deum esse. Et de spir. et litt. c. 31. nusquam, scribit, in litteris divinis legi: Non est voluntas nisi a Deo, et recte quidem omnino non inveniri in iis. „Alioquin etiam peccatorum, quod absit, auctor est Deus, si non est voluntas nisi ab illo, quoniam mala voluntas jam sola peccatum est, etiamsi desit effectus, idest, si non habeat potestatem.“

Praeceptoris igitur mentem probe assequuti fuerant Prosper et Fulgentius. Ille quidem, quum in responsione ad decimam quartam ex Vincentianis, hoc est ad nonum ex articulis falso Augustino impositis scriberet: „Si vero a justitia et pietate quis deficit, suo in praeceps fertur arbitrio, sua concupiscentia trahitur, sua persuasione decipitur. Nihil ibi Pater, nihil Filius, nihil agit Spiritus sanctus; nec tali negotio quidquam divinae voluntatis intervenit, cujus opere multos scimus, ne laberentur, retentos, nullos autem, ut laberentur impulsos.“ Nonne vero praedefinitio est aliquid divinae voluntatis intervenientis? Hic vero, quum ad Monimum l. 1. c. 20. scriberet, ad inordinatum creaturarum amorem rationalem creaturam praedestinatam non esse. „Neque enim alia est ejus praedestinatio nisi futurorum operum ejus aeterna praeparatio, in qua nullius causa mali poterit inveniri, quia ex voluntate Dei numquam processit origo peccati.“ Id num verum esset, si praedefinitus esset actus peccati?

Aliquod tamen est decretum divinae voluntatis, quod ad actus malos refertur, scilicet decretum permissionis. Verum in hoc peccata futura cognosci non posse, fere manifestum dixerim. Permissio enim in actu primo est voluntas Dei creaturam viribus ad agendum necessariis instructam conservandi, et nativam indifferentiam voluntatis creatae in suo exercitio non impediendi; in actu secundo autem complectitur praeterea voluntatem ipsum actum voluntatis malum non impediendi. In illa aperte praevideri peccatum nequit, haec autem altera supponit cognitionem peccati futuri, ideoque ratio esse non potest, cur ipsum cognoscatur.

Thesis XXXII.

Arbitramur, s. Thomae falso adscribi doctrinam, Deum in decreto absoluto et efficaci voluntatis suae futura contingentia universa, liberis minime exceptis, praedeterminantis certo et infallibiliter actus futuros liberos creatae voluntatis cognoscere.

Dem. Exordium probationis capiamus ab examine testimoniorum, ad quae Alvarez provocat. Inprimis disp. 9. §. 4. mentem angelici doctoris constare putat ex c. 66. 67. et 68. lib. 1. cont. gent.

Ex c. 66. haec citat: „Ea quae sunt praesentia, praeterita vel futura nobis, cognoscit Deus secundum quod sunt in potentia sua, et in propriis causis et in seipsis. Et horum cognitio dicitur notitia visionis; non enim Deus rerum, quae apud nos nondum sunt, videt solum esse, quod habent in suis causis, sed etiam illud, quod habent in seipsis, inquantum ejus aeternitas est praesens sua indivisibilitate omni tempori.“ Sed haec ad rem pertinere contendere Alvarez non valet, nisi petere principium velit. Quod ne temere dictum existimes, accuratius expende doctrinam, quam in hoc capite Thomas evolvit.

Eandem tractat quaestionem, de qua alibi etiam, nempe in I. dist. 38. a. 4.; p. 1. q. 14. a. 9., et de verit. q. 2. a. 8. disserit, nimirum utrum Deus etiam eorum, quae non sunt, aut quae nondum sunt, cognitionem habeat. Respondet, haec quidem omnia a Deo cognosci, non eandem tamen omnia „habitudinem ad Dei scientiam“ habere. Ea, quae simpliciter non sunt, a Deo cognosci solum in divina potentia. Ea autem, quae tantum non semper sunt, sed quae praesentia, praeterita vel futura nobis sunt, Deum cognoscere „secundum quod sunt in potentia sua, et in propriis causis et in seipsis“. Deum enim rerum, quae apud nos nondum sint, non solum „videre esse, quod habeant in suis causis, sed etiam illud, quod habeant in seipsis, inquantum ejus aeternitas sit praesens sua indivisibilitate omni tempori.“ Tunc monet, tenendum tamen esse, Deum „omne esse cujuscumque rei cognoscere per essentiam suam“, sive ipsum cognoscat secundum quod est in potentia divina, sive secundum quod est in propriis causis, sive secundum quod est in seipso. Nam Dei essentia, inquit, est primo „repraesentabilis secundum multa, quae non sunt, nec erunt, nec fuerunt“; est secundo „similitudo virtutis cujuslibet causae, secundum quam praeexistunt effectus in

causis"; ac tertio „esse cujuslibet rei, quod habet in seipsa, est ab ea exemplariter deductum". Denique concludit: „Sic igitur non entia cognoscit Deus, inquantum aliquo modo habent esse vel in potentia Dei, vel in causis suis, vel in seipsis."

Accedens deinde ad c. 67. affirmat Alvarez, in hoc s. Thomam docere: „Quod effectus possunt certo cognosci in causa determinata completa et non impedita. Sed decretum divinae voluntatis est efficacissima causa omnium futurorum, et non impeditur, sed neque impediri potest per aliquam causam secundam, aut per aliquam mutationem divinae voluntatis." Mira sane, et quae facile falsa demonstratur affirmatio.

Quaerit Aquinas, utrum Deus cognoscat singularia contingentia futura. Ea a Deo cognosci probat primum eo, quod intuitus divini intellectus ab aeterno fertur in omnia temporalia ut praesentia. Jam vero contingentia, ut praesentia sunt, non possunt non esse, eamque necessitatem induunt, quae in objecto certae et infallibilis cognitionis requiritur. Cum hoc argumento magnam similitudinem habet secundum: Contingens a necessario differt, si utrumque spectatur, ut est in sua causa; si vero utrumque in se consideratur, contingens a necessario non differt „quantum ad esse, supra quod fundatur verum, quia in contingenti secundum id, quod in se est, non est esse et non esse, sed solum esse, licet in futurum contingens possit non esse." Quum igitur, concludit s. Thomas, divinus intellectus cognoscat res non solum secundum esse, quod habent in causis suis, sed etiam secundum esse, quod habent in se ipsis, nihil impedit, quominus ab aeterno infallibilem cognitionem contingentium habeat. Sequitur tertium argumentum, illud, quod in suam rem Alvarez convertit: „Sicut ex causa necessaria sequitur effectus certitudinaliter, ita ex causa contingenti completa, si non impediatur. Sed quum Deus cognoscat omnia, ut ex supradictis patet, scit non solum causas contingentium, sed etiam ea, quibus possunt impediri. Scit igitur per certitudinem, an contingentia sint vel non sint." Ita quidem. At gratuito Alvarez, quod Thomas dicit causam contingentem completam, si non impediatur, perinde habet ac si dixisset causam determinatam, completam et non impeditam, hoc est divinitus praedeterminatam; imo falso, quum Thomas de causa dicat, quae licet completa sit, impediri tamen possit, Alvarez autem causam oculis

subjiciat, quae completa, praedeterminatione nempe physica, impediri nullo modo possit. Alia sane, quam Alvarii, est Ferrariensis de isto argumento sententia. Opinatur enim, Thomam non de effectibus causarum liberarum, sed de effectibus causarum naturalium loqui. Verum nihil impedit, quominus non de his tantum, sed etiam de illis loquutum concedas, si nomine effectuum causarum liberarum actus imperati voluntatis intelligantur, utpote qui, dato quod actibus imperantibus impedimentum nullum opponatur, certo extituri sunt. Si autem eodem nomine actus eliciti voluntatis intelligantur, de iis Thomam agere negamus, aut certe ea sola conditione damus, quod impedimenta, de quibus sermo est, cogitentur omnia, et ea potissimum, quae ab ipsa voluntate sive resistendo sive alio quocumque modo poni possunt.

Restat c. 68., ex quo haec citat Alvarez: „Deus non solum cognoscit res secundum quod in se ipsis sunt. sed etiam secundum quod sunt in causis suis, ut ex supradictis patet. Cognoscit enim ordinem causae ad suum effectum.“ Quibus adjungit, quae mox ibidem leguntur: „Quod Deus seipsum cognoscendo, nostrae voluntatis motus cognoscere possit“; quae hac propositione ex suis propriis complet Alvarez: „Quia videlicet cognoscit decretum suae voluntatis, quo statuit in nobis atque nobiscum tales actus liberos tali tempore operari.“

Notamus inprimis, in hoc capite non agi de futuris liberis, sed de actibus mentis voluntatisque creatae praesentibus, ut vel ex textibus scripturae, ad quos provocat Thomas, videre est. Verba, quae primo loco citat Alvarez, nihil continent, quod ad rem pertineat. Si enim non truncatum, sed integrum textum expendis, hunc fundunt sensum: Homo per intellectum et voluntatem est causa artificialium. Quum igitur Deus non tantum effectus, sed ordinem etiam causae ad ipsos, seu illos non solum in se ipsis, sed etiam in suis causis cognoscat, cognoscit omnes motus intellectus et voluntatis creaturae.

Quae deinde addit ex divo Thoma Alvarez, fundamentum esse nequeunt, quo nixus ea adducta propositione complere poterat. Thomae scilicet monstrandum sibi sumit, Deum motus voluntatis cognoscere posse cognoscendo seipsum. Quum jam essentia divina eatenus solum principium cognoscendi illos motus esse queat, quatenus est principium essendi eorumdem, tale principium eam revera esse asserit, quoniam voluntas a Deo et esse

te operari habeat. His autem verbis praedeterminatio physica non comprehenditur, imo consultis verbis, ut sunt in textu Thomae, excluditur. Scribit enim: „Dominium quod habet voluntas supra suos actus, per quod in ejus est potestate velle vel non velle, excludit determinationem virtutis ad unum, et molestiam causae exterius agentis, non autem excludit influentiam superioris causae, a qua est ei esse et operari.“ His vero indicat, ab influentia causae superioris alienum esse, quidquid rationem determinantis ad unum habet.

Jam ad alia nos convertamus, quae ex operibus S. Thomae sibi favere opinatur Alvarez. Allegat 2. 2. q. 171. a. 6. ad 6. his verbis: „Deus dupliciter intuetur effectus contingentes et futuros; uno modo ut sunt in seipsis praesentes in aeternitate, alio modo ut sunt in suis causis secundis determinatis.“ Atqui bona venia Alvarii dictum sit, nos nihil tale in citato loco, sed plane contrarium invenire. Thomas versat quaestionem de infallibilitate prophetiae, et expendit objectionem ex quibusdam praedictionibus sumptam, quibus eventus non responderit. Docet igitur, Deum praescire futura contingentia tum secundum quod in se ipsis, tum secundum quod sunt in suis causis. Illa, quamvis „prout sunt in se ipsis, sint determinata ad unum, tamen prout sunt in suis causis, non esse determinata ad unum“. Duplicem porro istam cognitionem semper quidem „intellectui divino conjungi, non tamen semper conjungi in revelatione prophetica“. Quandoque hanc esse „impressam quamdam similitudinem divinae praescientiae, prout respicit ipsa futura contingentia in se ipsis“, et talem semper impleri. Quandoque eandem esse „impressam similitudinem divinae praescientiae, prout scilicet cognoscit ordinem causarum ad effectum“, et talem non semper impleri, quin tamen ideo prophetiae falsum subsit; nam „sensus prophetiae est, quod inferiorum causarum dispositio sive naturalium sive humanorum actuum hoc habet, ut talis effectus eveniat.“

Allegat praeterea, quod utique mirum est. p. 1. q. 14. a. 13., quasi hoc in loco Thomas scripserit: „Deus non tantum cognoscit futura contingentia, ut sunt in se ipsis, sed etiam ut sunt in suis causis.“ Sed id Thomam non scripsisse, saltem quod ad certam et infallibilem futurorum cognitionem spectat, lectio articuli evidens reddit. Imo totidem verbis hoc in loco Thomas affirmat, futurum contingens per certitudinem nulli cognitioni subdi, „ut

futurum est et nondum determinatum ad unum", seu ut adhuc in causis suis est.

Itaque ex hoc ipso articulo constat, aliam ac diversam ab Alvarii opinione esse Thomae sententiam; Thomam nimirum futura contingentia certae et infallibilis cognitionis divinae terminum esse docere, non ut sunt in causis suis, sed tantum ut sunt in seipsis.

Eandem doctrinam tradit de verit. q. 2. a. 12., quem locum supra th. 19. jam citavimus. Una dumtaxat adjicienda est propositio, quam ibi omisimus, nempe: „Patet contingens, ut futurum est, per nullam cognitionem sciri, cui falsitas subesse non possit; unde quum divinae scientiae non subsit falsitas nec subesse possit, impossibile esset, quod de contingentibus futuris scientiam haberet Deus, si cognosceret ea ut futura sunt."

Cum his consentiunt ea, quae Thomas scribit in I. dist. 38. q. 1. a. 5.[1]). Duplici ex causa, ait Thomas, contingentia videntur cognitionem divinam effugere. primo „propter ordinem causae ad causatum", quum enim scientia divina sit immutabilis simulque causa rerum, repugnans esse videtur, Deum contingentium habere scientiam; secundo „propter ordinem scientiae ad scitum"; scientia namque est certa cognitio, et ideo „ex ipsa ratione certitudinis, exclusa causalitate requirit certitudinem et determinationem in scito, quam contingentia excludit, ut patet in scientia nostra, quae non est causa rerum, et in scientia Dei respectu malorum." Atqui, subsumit S. Thomas, neutra causa a Deo scientiam contingentium removet.

Quoties quippe multae sunt causae ordinatae, toties „effectus ultimus non sequitur causam primam in necessitate et contingentia, sed causam proximam, quia virtus causae primae recipitur in causa secunda secundum modum causae secundae. Effectus enim ille non procedit a causa prima, nisi secundum quod virtus causae primae recipitur in secunda causa; ut patet in floritione arboris, cujus causa remota est motus solis, proxima autem virtus generativa

[1]) De hoc loco paulo accuratius disserere ne pigeat. Quum enim eo in opere „Controversiarum de divinae gratiae liberique arbitrii concordia initia et progressus" P. Schneemann S. J. usus esset, ut angelici doctoris sententiam a doctrina de praedeterminatione physica alienam ostenderet, contra ipsum cl. P. F. A. M. Dummermuth O. P. in opere „S. Thomas et doctrina praemotionis physicae" affirmavit, eum falso testimonium Thomae interpretatum esse. Non autem falso, sed omnino rite P. Schneemann Thomae dictum enarrasse, nostra opinione invicte probari potest.

plantae. Floritio autem potest impediri per impedimentum virtutis generativae, quamvis motus solis invariabilis sit. Similiter etiam scientia Dei est invariabilis causa omnium; sed effectus producuntur ab ipso per operationes secundarum causarum, et ideo mediantibus causis secundis necessariis producit effectus necessarios, ut motum solis et hujusmodi, sed mediantibus causis secundis contingentibus producit effectus contingentes. Sed adhuc manet dubitatio major de secunda, quia causa prima necessaria potest simul esse cum defectu causae secundae, sicut motus solis cum sterilitate arboris, sed scientia Dei non potest simul stare cum defectu causae secundae. Non enim potest esse, quod Deus sciat simul hunc cursurum, et iste deficiat a cursu; et hoc est propter certitudinem scientiae et non propter causalitatem ejus. Oportet enim invenire ad hoc, quod sit certa scientia, aliquam certitudinem in scito."

Ex hoc testimonio P. Schneemann cum aliis plurimis conclu serat, Thoma auctore influxum divinum modificari a causis secundis. P. Dummermuth negat, ex Thomae verbis hanc conclu sionem fluere. „Breviter itaque dicimus, inquit op. cit. p. 251., valde diversa esse, motionem divinam modificari in causis secundis, et ipsam modificari *a* causis secundis vel per eas effective. Primum docet s. Thomas, et post ipsum Thomistae omnes. Secundum tenent Molinistae, sed nullum testimonium afferunt ex s. Thoma et antiquis Scholasticis, quo hoc probetur."

At, ne dicamus gratis illam doctrinam s. Thomae adscribi, vix et ne vix quidem intelligi posse, motionem divinam modificari in causis secundis seu, quod angelico Doctori idem est induere modum causis secundis proprium, quin *a* causis secundis modificata affirmanda sit, certum nobis est, eandem doctrinam pugnare cum allato ex s. Thoma testimonio. Ac primo dicatur nobis, an motus solis, ut causa est floritionis arboris, tantum in arbore, non vero ab arbore modificetur? Si non ab arbore modificatur, quomodo explicatur, quod ejusdem floritionis causa proxima sit virtus generativa plantae, et quod ab „impedimento virtutis generativae" ille, quamvis minime varietur, sed idem maneat, ab effectu producendo impediatur?

Deinde s. Thomas in eo est, ut declaret, immutabilitatem et invariabilitatem scientiae divinae non obstare, quominus ea sit causa effectuum contingentium. Id vero minime declarat, si ea,

quam P. Dummermuth ipsi tribuit, revera ipsius mens erat. Ex eo namque Thomas declarationem petit, quod effectus proprietatem suam non accipiat a scientia divina, quae est causa prima, sed ab eo, quod est causa secunda. Nemo autem in hoc declarationem ullam videre potest, nisi dictum Thomae huic aequivalere concedat: Ideo scientia divina immutabilis et invariabilis effectus contingentes producere potest, quia ipsius virtus in causa secunda operans a causa secunda modificatur.

Vel alio modo: S. Thomas inde sumit declarationem, de qua agimus, quod Deus effectus contingentes producat per operationem causae contingentis. Jam, quaeso, quaenam est haec declaratio nisi a causa contingente operatio producens Dei modificata ponatur?

Denique angelicus Doctor disertis verbis, quae utique P. Dummermuth hic non exscripsit[1]), significat, ejusmodi esse scientiae

[1]) Exscripsit tamen p. 411., ubi quaerit: „Quis tam caecus esse possit, ut non videat S. Doctorem in secunda difficultate, quam proponit, solummodo considerare scientiam divinam, praecise ut scientia est, non autem ut est causa?" Utique videmus et nos, quamvis non eo modo, quo P. Dummermuth id videt. Nos namque secus, quam hic, censemus, angelicum Doctorem hoc in loco omnino negare scientiae futurorum contingentium certitudinem et infallibilitatem ratione causalitatis ei propriae convenire, adque id quidem diserte, quum scribat, rationem, ob quam repugnet, ut cum aeterna scientia alicujus futuri contingentis, hujus non-existentia conjungatur, non esse causalitatem, sed certitudinem scientiae, fundatam in objecto scito. Hinc ad quaestionem P. Dummermuth, num ex doctrina de cognitione contingentium liberorum, quam Deus habeat aeterno intuitu temporalium omnium, ut a S. Thoma proponitur, sequatur, hunc negare „Deum etiam hujusmodi futura contingentia certo cognoscere in divina causalitate seu omnipotentia", respondemus, id non solum sequi, sed ab ipso Thoma affirmari, futura contingentia in causalitate Dei non cognosci.

Contrarium evidenter constare P. Dummermuth arbitratur ex his verbis: „Patet quod Deus ab aeterno non solum vidit ordinem sui ad rem, ex cujus potestate res erat futura, sed ipsum esse rei intuebatur." Deo scilicet, inquit, Thomas adscribit duplicem cognitionem futurorum contingentium, nempe in se ipso ut causa, et in se ipsis. Atqui falsum id est, quum aperte dictum S. Thomae hunc fundat sensum: Quia Deus non solum ordinem sui ad rem, sed etiam ipsam rem ab aeterno vidit, ideo, ut infra loquitur, „nihil prohibet contingentium ad utrumlibet certam scientiam Deum habere." Caeterum, si permittatur illud „non solum vidit ordinem sui ad rem, ex cujus potestate res erat futura" de certa et infallibili scientia sumere, explicent nobis, cur S. Thomas ex professo habens quaestionem „utrum scientia Dei sit contingentium", non primo et maxime causalitatem Dei tamquam rationem attulerit, ob quam illam Deus possideat; et praeterea, cur doceat, non propter causalitatem scientiae Dei, sed propter ejus certitudinem repugnare, ut ea stet cum non-existentia termini sui (Cf. de verit. q. 6. a. 3.).

divinae, ut ea ad effectus contingentes refertur, causalitatem, ut ejus naturae minime contradicat, effectum non obtineri ob defectum causae secundae. Atqui id nostra opinione absonum foret, nisi virtus causae primae ponatur modificata a causa secunda.

Sed ad rem nostram redeamus. Si, ita scribit Thomas, scientia divina terminata ad aliquem contingentem effectum, et non existentia hujus effectus stare simul non possunt, causa hujus rei non in eo sita est, quod scientia divina est causa ejusdem effectus, sed in eo unice, quod scientia divina est certa. De hac igitur certitudine inquirendum est, unde ex Thomae mente sit. Quum, inquit hic, illa ex ratione causalitatis scientiae propriae non prodeat, necesse est oriatur ex ipso termino scientiae. Quid igitur? Antequam res est, non habet esse, nisi in causis suis. Inter causas vero sunt etiam eae, „quae se habent ad utrumque, et in istis causis effectus de futuro nullam habet certitudinem vel determinationem, et ideo contingentia ad utrumlibet in causis suis nullo modo cognosci possunt. Sed quando jam efficiuntur in rerum natura, tunc habent in se ipsis esse determinatum, et ideo quando sunt in actu, certitudinaliter cognoscuntur, ut patet in eo, qui videt Socratem currere, quia Socratem currere, dum currit, necessarium est; et certam cognitionem habere potest.“ Necessitas igitur in termino, quae ratio est certitudinis in scientia, est necessitas, quam facit terminus, non autem quae facit terminum, seu est necessitas sequens esse termini; non autem ipsum antecedens.

Age porro cognitio Dei „modum aeternitatis habet, qui est

Acceptioni suae subsidium quaerit P. Dummermuth collatione textus S. Thomae de verit. q. 8. a. 12., qui continet quaestionem: „Utrum angeli cognoscant futura“. De effectibus causarum, quae indifferenter se habent ad utrumque, S. Thomas scribit: „Omnes autem hujusmodi effectus, qualescumque sint eorum causae proximae, tamen in causa prima omnes sunt determinati, quae sua praesentia omnia intuetur, et sua providentia omnibus modum imponit.“ Haec enim P. Dummermuth auctore significant, „Deum omnia futura contingentia cognoscere in se ipso, ut in causa in qua et a qua omnia futura contingentia sunt determinata“. Atqui falsum id est, quum unum hoc doceat S. Thomas, in causa prima contineri omnes effectus futuros determinate cognitos, quoniam ea praesentia suae aeternitatis omnia temporalia intueatur, et providentia sua omnia regat et gubernet; atque ideo angelos, siquidem divinam scientiam et providentiam comprehenderent, in prima causa omnes futuros eventus scire posse.

esse totum simul sine successione. Unde sicut, quamvis tempus sit succesivum, tamen aeternitas ejus est praesens omnibus temporibus una et eadem et indivisibilis ut nunc stans, ita et cognitio sua intuetur omnia temporalia, quamvis sibi succedentia, ut praesentia sibi, nec aliquid eorum est futurum respectu ipsius, sed unum respectu alterius.“ Quare uno aeterno intuitu omnia contingentia in toto tempore Deus ab aeterno „praesentialiter videt, non tantum ut habentia esse in cognitione sua“, hoc est Deus ab aeterno non tantum cognovit „in rebus se cognoscere ea, quod est esse in cognitione sua, sed etiam ab aeterno vidit uno intuitu et videbit singula tempora, et rem talem esse in hoc tempore, et in hoc deficere.“

Ita autem si res habet, patet, „quod nihil prohibet contingentium ad utrumlibet certam scientiam Deum habere, quum intuitus ejus ad rem contingentem referatur secundum hoc, quod praesentialiter in actu est, quando jam ejus esse determinatum est, et certitudinaliter cognosci potest.“

Clara haec sunt, sed adhuc clariora, quae in solutione difficultatum angelicus doctor habet. Ad hanc objectionem: Posito Deum scire, Socratem currere, aut possibile est, hunc non currere, aut impossibile. Si hoc, necesse est eum currere, si illud, scientia Dei falsa esse potest. Repugnat autem hanc falsam esse. Ergo necessarium est, Socratem currere; respondet, Socratem currere „in se consideratum esse contingens, relatum ad Dei cognitionem esse necessarium, quia ad ipsam non referatur, nisi secundum quod est in esse actuali,[1]) et ideo simile est, sicut si ego videam Socratem praesentialiter currere, quod quidem in se est contingens, sed relatum ad visum meum est necessarium. Unde bona est distinctio, quod est necessarium necessitate consequentiae et non consequentis, vel necessitate conditionata et non absoluta.“

Sed haec ipsa distinctio impugnatur hoc argumento: Si antecedens alicujus verae conditionalis est absolute necessarium, consequens etiam ejusdem est absolute necessarium. Atqui hujus

[1]) Num id Thomas scribere potuisset, si verum esset, quod P. Dummermuth l. c. asserit, illum loqui tantum de causis secundis et proximis, et non de causa prima, item de causis secundis per se acceptis, et non secundum quod stant sub determinatione causae primae?

conditionalis: Si est praescitum a Deo, Socratem currere, Socrates currit, antecedens est absolute necessarium. Ita esse, reponit Aquinas, „tum ex immobilitate actus, tum etiam ex ordine ad scitum, quia ista res non ponitur subjacere scientiae divinae, nisi dum est in actu, secundum quod determinationem et certitudinem habet. Ipsum enim necesse est esse, dum est, et ideo similis necessitas inserenda est in consequente, ut scilicet accipiatur ipsum, quod est Socratem currere, secundum quod est in actu, et sic terminationem et necessitatem habet. Unde patet, quod si sumatur Socratem currere secundum hoc, quod ex antecedente sequitur, necessitatem habet; non enim sequitur ex antecedente, nisi secundum quod substat divinae scientiae, cui subjicitur, prout consideratur praesentialiter in suo esse actuali; unde etiam sic sumendum est consequens, quomodo patet, quod consequens necessarium est; necesse enim est Socratem currere, dum currit."

Deinde expendens propositionem: Omne scitum a Deo necesse est esse, veram eam esse, ait, de dicto, falsam autem de re. Cujus distinctionis hanc assignat rationem, quod scitum possit sumi „secundum conditionem, qua subjacet divinae scientiae, et hoc sit, secundum quod habet esse determinatum in actu, et sic necessitatem habet;" vel possit sumi sine aliqua conditione, sic autem sumptum non sit necessarium, quia „potest sic considerari, ut est in causis suis antequam sit in actu, et ibi non habet necessitatem, nec ibi est scitum a Deo futurum esse; non enim scit Deus effectum contingentem esse determinatum in causa sua, quia esset falsa scientia, quum in causa sua determinatum non sit."

Ac paulo infra vindicans hanc distinctionem inter alia scribit: „Cursus Socratis subjacet certitudini divinae scientiae, prout est in actu; et hoc non habuit semper, quia quandoque erat in potentia tantum, et secundum quod sic tantum erat, non erat subjicibilis certitudini divinae scientiae; si enim Deus vidisset ipsam causam, ut Socratem, et non vidisset immediate effectum in esse suo, sicut nos futura cognoscimus, numquam potuisset istud scire."

Quae fuse in citato loco Thomas exponit, ea ad pauca redacta denuo hunc in modum proponit dist. 40. q. 3.: „Praescientia non imponit necessitatem rebus, nec inquantum est causa, quum sit causa prima, cujus conditionem effectus non habet, sed causae proximae; nec ratione adaequationis ad rem

scitam, quae ad rationem veritatis et certitudinis scientiae exigitur, quia adaequatio ista attenditur scientiae Dei ad rem, non secundum quod est in causis suis, in quibus est ut possibile futurum tantum, sed ad ipsam rem, secundum quod habet esse determinatum, prout est praesens, et non futurum."

Thesis XXXIII.

Propria universalisque ratio, ob quam contingentia libera terminus aeternae scientiae divinae sunt, in eo est posita, quod ab aeterno verum est, creaturam liberam sese ad hanc potius, quam ad aliam actionem in tempore esse determinaturam.

Dem. Non longe certe a veritate aberramus, si hanc thesim corollarii instar ex supra disputatis fluere affirmamus. Huc enim spectant, quae thesi 29. ex ss. Patribus deprompta adduximus. Ea nempe quibus negant, divinam praescientiam contingentium liberorum esse causam, et contra haec illius, non quidem ut praescientia, attamen ut talis praescientia est, causam esse affirmant; tum ea, quibus cognitionem divinam, cujus terminus contingentia libera futura sint, non proprie praescientiam, sed scientiam dicendam esse statuunt; ac ea praeterea, quibus rationem praescientiae assignant aeternitati, qua fiat, ut omnia temporalia scientiae divinae praesentia sint; nec non ea, quibus docent, Deum ex omnibus actionibus, quas possibiles esse novit, eam intueri, quae reipsa extitura sit; denique ea, quibus Deum defendunt omnia praescire, quorum ipse auctor est, non autem omnium esse auctorem, quae praescit.

De Thomae sententia certos nos reddunt testimonia, quae ex ipsius libris adduximus. Cui haec non sufficiunt, is legat epistolam ejusdem ad Bernardum abbatem Cassinensem, ante aliquot lustra in monasterio Cassinensi repertam, quae tota est de hoc argumento (Cf. praelect. nostr. de Deo uno p. 416. sq.).

Profecto verum ab aeterno est, voluntatem liberam in tempore ad hunc potius, quam ad alium actum determinaturam se esse (Cf. thes. 28.). Jam vero si ab aeterno verum id est, haec aeterna veritas ratio est, cur actio libera creaturae cognitionis divinae sit terminus.

Paulo secus: Quum verum et falsum respectu cujusque

propositionis sint contraria immediata, propositio quaedam de futuro contingenti in omni signo rationis aut vera aut falsa est; ideoque si vera est, ab aeterno vera est. Vera autem est, si de actione sit in tempore reipsa extitura. Ergo si talis est, ab aeterno vera est, et hinc ab aeterno terminus intellectionis ad repraesentandum omne verum determinatae.

Quid jam Didacus Alvarez de veritate ejusmodi propositionis? Inprimis statuit disp. 13.: „Si loquamur de instanti temporis, omnis propositio de futuro contingente est determinate vera vel falsa, antequam ponatur in esse". Tum huic thesi adjungit hanc: „Ante omne decretum divinae voluntatis, sive in illo priori signo rationis, antequam intelligatur in Deo hujusmodi decretum determinans, quid sit futurum, quid non sit futurum, nulla propositio de futuro contingenti habet determinatam veritatem, ac per consequens in illo priori signo non est cognoscibile etiam a Deo ex ipsa veritate objecti, quid sit determinate futurum." Ita utique statuendum ei erat, cui ratum fixumque erat, voluntatem creatam physica praedeterminatione ad agendum opus habere. Hinc vero perspicitur a Didaco Alvarez ejusque sociis non negari, propositionibus de futuro contingenti ab aeterno veritatem convenire, negari autem, et vi specialis, quam de praedeterminatione amplectuntur, doctrinae negari debere, hanc veritatem esse rationem, qua futurum contingens divinae scientiae objectum constituatur.

Thesis XXXIV.

Auctoritate scripturae certum est, Deum infallibili scientia omnes actiones creatae voluntatis cognoscere, ad quas haec sub quibusvis conditionibus actum primum constituentibus libere sese determinatura esset, si reipsa conditiones istae ponerentur.

Decl. De contingentibus conditionatis ac ipsorum in Deo scientia fuse disputarunt Didacus Ruiz de scient. Dei disp. 61—71.; Suarez de scient. fut. cont. l. 2.; Ferdinandus Bastida Meyer hist. de aux. l. 5. c. 43.; Antonius Cassinius append. ad tract. IV. encyclop. s. Script.; Lessius resp. apolog. de grat. effic. c. 19. 20.; Ripalda jun. opusc. theol. 2. q. 2.; Petavius de Deo l. 4. c. 8. Nos quae potiora videntur, proferemus.

Quamvis falsum sit, quod aliqui disputationis calore abrepti quondam dixerunt, Molinam rei ac notionis nomine scientiae mediae significatae auctorem esse, attamen verum est, maxime Petri Fonsecae et Ludovici Molinae opera disputationem de illa in scholis institui coeptam. Molina inprimis ex fontibus revelationis monstravit, Deum ejus objecti, quod scientiae mediae ipse assignarat, infallibilem minimeque dubiam cognitionem possidere. Adversarios nactus est non paucos, potissimum ex ea schola, quam Thomistarum appellant, qui non certam, sed conjecturalem illius objecti cognitionem Deum habere asserebant. „Hanc sententiam, inquit Petrus Ledesma tract. de aux. p. 580., sequuntur omnes discipuli s. Thomae, qui hoc tempore interpretantur illum, et omnes, qui sequuntur ejus doctrinam in auxiliis divinae gratiae.“ Verum testimoniorum argumentorumque, quae afferebantur, pondere adacti et hi cum caeteris theologis certam Deo praedicti objecti cognitionem tribuerunt, quamvis in exponenda ratione istiusmodi scientiae divinae longe ab aliis dissiderent.

Quod nomen attinet, quo primi hujus scientiae defensores eam insignierunt, apte illud selectum est, quum de scientia agatur, quae revera inter scientiam simplicis intelligentiae et scientiam visionis media est, utpote quae et ab utraque differt, et de utraque aliquid participat, ut examinato ejus objecto continuo vides.

Dem. In I. Reg. 23. 1. sq. legimus, Davidem, quum audiret, Saulem ad ipsum capiendum expeditionem contra urbem Ceilam parare, per sacerdotem Dominum hunc in modum consuluisse: Si tradent me viri Ceilae in manus ejus? et si descendet Saul, sicut audivit servus tuus? Domine Deus Israel indica servo tuo; hoc autem ipsum tulisse responsum: Et ait Dominus: Descendet. Dixitque David: Si tradent me viri Ceilae, et viros, qui sunt mecum in manus Saul? Et dixit Dominus: Tradent. Quo responso accepto David quidem urbe excessit, Saul autem consilium Ceilae adeundae deposuit. Agitur de actibus liberis sub conditione futuris, qui, quod conditio ponenda numquam esset, numquam absolute futuri erant. Porro absoluta affirmatione Deus eos praedixit Ergo absoluta certitudine eos cognovit.

Matth. 11. 20. sq. coll. Luc. 10. 13. Christus Dominus docet, sub conditionibus, sub quibus incolae Corozain et Bethsaida poeni-

tentiam conversionemque recusabant, actus poenitentiae futuros fuisse in Tyriis et Sidoniis.[1]) Quare infallibili scientia novit, quid hi sub conditionibus ad actum primum pertinentibus et cum actu secundo contingenter connexis acturi fuissent.

Eandem infallibilem scientiam exhibent, quae Dominus Paulo apparens eidem dixit Act. 22. 17 sq.: Festina et exi velociter de Jerusalem, quoniam non recipient testimonium de te.

His aliisque e divinis litteris desumptis testimoniis Thomistae initio quidem alienum sensum substituere conati sunt, mox autem nihil jure opponi illis posse perspexerunt, quod alicujus momenti sit. „His sacrarum litterarum testimoniis, scribit P. Daniel ep. 1. ad Natalem Alexandrum, adeo perspicua et expressa veritas inesse visa est, quum prolata primum sunt, mox argumentis adeo validis confirmata tota haec disputatio fuit, ut omnes dederint manus, et una voce theologi conspirantibusque sententiis, Deum scientia conditionalium esse praeditum agnoverint."

Nihilominus Dr. Kuhn Dogm. B. 2. p. 837. recoxit, quae quondam jam Didacus Alvarez disp. 7. opposuit. Affirmat nempe, sensum testimoniorum allatorum huc redire, Deum non operationes tantum in publicam lucem prodeuntes, sed intima etiam sensa hominum cognoscere, quae utique non minus actu sint, quam illae. Sed hic sensus non est desumptus ex verbis scripturae, sed in ea illatus, ex praeconcepta scilicet opinione, Molinistarum de existentia scientiae mediae doctrinam verbis scripturae comprehensam esse non posse. Praeterea verba scripturae non sunt

[1]) Nulla est objectio ex particula graeca ἄν, quam vulgatus hic per „forte" vertit, petita. Nam, ut probat Wiener gram. N. T. p. 352., illa cum indicativo constructa non denotat rem sub dubio positam, sed conditionatam (Luc. 7. 39.; Matth. 12. 7.; I. Cor. 1. 8. etc.). Item τὸ forte vulgati non exprimere dubitationem, inde liquet, quod vulgatus particulam ἄν in eadem constructione modo per forte, modo per utique (Joan. 8. 19.; 14. 7.) vertat; ex eo scilicet declarandus est usus τοῦ forte in nostro loco, quod de actibus liberis sermo est. Atque haec a ss. Patribus discimus, ut ab Ambrosio de poenit. l. 2. c. 5.; Gregorio Magno hom. 9. in Ezech.; Hieronymo in Jerem. 26. Neque unum invenies Patrem, qui aliam, quam certam cognitionem nostro testimonio expressam viderit. „Numquid, ait Augustinus de dono persev. c. 9., possumus dicere, etiam Tyrios et Sidonios talibus apud se virtutibus factis credere noluisse, aut credituros non fuisse, si fierent cum eis? Ipse Dominus attestatur, quod acturi essent magnae humilitatis poenitentiam, si in eis facta essent divinarum illa signa virtutum."

de consiliis, inclinationibus ac affectibus hominum in lucem publicam, non quidem absolute, attamen sub conditione nec posita nec ponenda, prodeuntibus. Si autem excipiat, esse illa quidem de actionibus, sed quatenus eae ex internis hominum dispositionibus cognosci queant, aut conjecturalem tantum cognitionem Deo tribuit, quod textibus citatis adversatur, aut, siquidem certam et infallibilem Deo adscribat scientiam, se assertoribus scientiae mediae adjungit.

Thesis XXXV.

Ad doctrinam scripturae accedit suffragium Patrum scriptorumque Ecclesiae, nominatim vero suffragium Augustini.

Dem. Patrum ingentem numerum citavit Didacus Ruiz de scientia Dei disp. 62. sq. Nos eorum doctrinam cum Card. Franzelin ex his capitibus colligimus.

Ab Irenaeo, Tertulliano, Ambrosio, Hieronymo, Nysseno Gregorio, Chrysostomo, Augustino, Cyrillo Alexandrino, Theodoreto, Damasceno refertur, Marcionitas et Manichaeos hanc posuisse quaestionem: Cur Deus praescius angelos et hominem praevaricaturos esse, nihilominus eos creare voluerit et tentari permiserit? Jam vero ipsorum ad quaestionem respondentium nullus est, qui negaverit, Deum antecedenter ad decretum creationis et ad decretum permissionis istam scientiam habuisse, contra omnes fatentur, eam antecedenter ad illa decreta in Deo fuisse, et affirmant, ea nihil obstante Deum judicasse, angelos et hominem creandos et tentationem permittendam esse. Ipsis igitur auctoribus certum ratumque est, Deum contingentium liberorum sub conditione futurorum infallibilem scientiam habere.

Deinde Ambrosius de parad. n. 38.; Hieronymus dial. 3. cont. Pelag. n. 6.; Augustinus cont. Crescon. n. 10.; Cyrillus Alexandrinus in Joan. l. 9. c. 10.; aliique docent, Judaeorum obstinationem, si eis praedicaretur, et Judae proditionem, si in Apostolum eligeretur, Christum utique praescivisse, attamen non obstante hac scientia et illis praedicare, et hunc eligere voluisse. Evidenter autem haec scientia est scientia non absolute, sed conditionate futurorum.

Accedit, Patres de divina providentia disputantes plus semel scribunt, homines temporalibus bonis saepe ea ex causa a Deo privari, quod sciat fore, ut in propriam perniciem eis abutantur; ac Deum nonnumquam immaturam mortem iis ideo immittere, quod peccata praevideat, quae diutius in mortalibus degentes sint patraturi. Sic Chrysostomus de prov. l. 1.; Anastasius Sinaita q. 18. in s. script.; Gregorius Magnus moral. l. 33. c. 17, et Gregorius Nyssenus orat. de iis, qui praemat. abrip. Persuasum igitur Patribus fuit, Deum scientiam habere, quam mediam nominamus.

Ex dictis manifestum jam est, Augustinum cum caeteris Patribus Deo scientiam, quae media est, tribuisse, sed ejus adhuc unum alterumve testimonium adjiciamus. Gratuitam gratiae distributionem defensurus quaerit, cur Deus homines, qui peccatis maculati ex hac vita migrent, non ante peccatorum commissionem ex periculis mortalis vitae abripiat, ut eum, de quo sacer scriptor testetur, raptum esse, ne malitia mutaret intellectum ejus. Respondet autem de corrept. et grat. c. 8.: „Utrum hoc in potestate non habuit, an eorum futura mala nescivit? Nempe nihil horum nisi perversissime et insanissime dicitur."

A quibus non abludunt haec, quae leguntur de dono persev. c. 9.: „Certe poterat illos Deus praesciens esse lapsuros, antequam id fieret, auferre de hac vita." Tum ejusdem operis c. 10.: „Nullus mortuus judicatur ex bonis seu malis, quae fuerat, si non moreretur, acturus, alioquin Tyrii et Sidonii non secundum ea, quae gesserant, poenas luerent, sed potius secundum ea, quae gesturi fuerant, si in iis virtutes evangelicae factae fuissent, per grandem poenitentiam et per Christi fidem consequerentur salutem." Ac denuo c. 11.: „Eis, quos praevidit, si apud eos facta essent, suis miraculis credituros, quibus potuit subvenire, non subvenit, de quibus in sua praedestinatione occulte quidem, sed juste aliud judicavit."

Aliud ejusdem Doctoris testimonium occurrit in serm. 100. de verb. Evang. Luc. 1. Interrogat, quam ob causam Christus socium non admiserit illum hominem, qui sequi ipsum desiderabat. Respondet: „Quia talis magister erat, qui futura praevideret, intelligimus, istum hominem, si sequeretur Christum, sua quaesiturum fuisse, non quae Jesu Christi."

Dubia igitur Augustini de hac re mens esse nequit. Attamen duos habent ipsius textus, quos maxime scientiae mediae osores objicere solent. Primus occurrit de praedest. SS. c. 14.: „Haec est tota causa, cur dictum est: raptus est. . . . Dictum est enim secundum pericula hujus vitae, non secundum praescientiam Dei, qui hoc praescivit, quod futurum erat, non quod futurum non erat, id est, quod ei mortem immaturam fuerat largiturus, ut tentationum subtraheretur incerto, non quod peccaturus esset, qui mansurus in tentatione non esset.“

Sed, omissa indirecta responsione, ista dicuntur contra haeresim Semipelagianorum, gratiam nempe a nostris meritis praeveniri. Ad hoc nempe commentum confutandum Augustinus et qui cum ipso pro catholica fide stabant, Semipelagianis opponebant potissimum multitudinem parvulorum, quorum alii cum gratia, alii sine gratia baptismi sine ullo ipsorum merito vel demerito e vivis decedant. Cui Catholicorum argumento reponebant isti, teste Prospero in epistola ad Augustinum, „tales perdi, talesque salvari, quales futuros illos in annis majoribus, si ad activam servarentur aetatem, scientia divina praeviderit.“ Ad hanc assertionem respicit Augustinus op. cit. c. 12. scribens: „Quis enim audiat, quod dicuntur parvuli pro suis futuris meritis in ipsa infantili aetate baptizati exire de hac vita, et ideo alii non baptizati in eadem aetate mori, quia et ipsorum praescita sunt merita futura, sed mala, non eorum vitam bonam vel malam Deo remunerante vel damnante, sed nullam?“ Quod igitur merita praeterita pro adultis, idem pro iis, qui praematura morte corripiuntur, sunt merita futura, si Semipelagianos audimus, atque in his eadem vis est movendi divinam voluntatem ad remunerationem, quae in illis agnoscitur. Convenit itaque hac in parte praescientia futurorum parvuli praemature morientis cum scientia praeteritorum adulti, seu si haec in statu spectentur, in quo adhuc futura sunt, cum praescientia futurorum adulti. Praescientiam proinde tenebant Semipelagiani, quae, ut Petavius loquitur, „quum rerum ponatur esse non futurarum, re tamen et usu futurarum adeoque absoluta statuitur.“ Quum igitur hanc praescientiam Augustinus ea, de quibus agimus, scribens ob oculos haberet, nullam in iis difficultatem esse patet.

Ad alterum accedimus textum, qui invenitur ejusdem libri c. 9. Scripserat quondam Augustinus de tempore christianae reli-

gionis inter ipsius epist. 102. q. 2. n. 14., „tunc voluisse hominibus apparere Christum, et apud eos praedicare doctrinam suam, quando sciebat et ubi sciebat esse, qui in eum fuerunt crediturі.“ His suam sententiam confirmatam Semipelagiani arbitrabantur. Respondet Augustinus, se sine praejudicio latentis consilii Dei aliarumque causarum, hoc de praescientia Christi dicere voluisse, quod convincendae paganorum infidelitati sufficere videretur. „Quid enim est verius, quam praescisse Christum, qui et quando et quibus in locis in eum fuerant crediturі? Sed utrum praedicato sibi Christo a se ipsis habituri essent fidem, an Deo donante sumpturi, id est, utrum tantummodo eos praesciverit, an etiam praedestinaverit Deus, quaerere atque disserere tunc necessarium non putavi; potest etiam sic dici, tunc voluisse hominibus apparere Christum, et apud eos praedicare doctrinam suam, quando sciebat, et ubi sciebat esse, qui electi fuerunt in ipso ante mundi constitutionem.“ His, inquiunt adversarii, Augustinus scientiam mediam infitiatur, atque futurorum scientiam ex praedestinatione repetit.

At res ita minime habet. Praedestinationem electionemque Dei distinguit a praescientia, quam Christus illam cognoscendo habuerit, et docet, ab hac praescientia Christum motum dici posse, ut hominibus apparere vellet. Inde autem nullatenus fluit, praeter praedestinatos et electos illos non esse alios, qui aeque cogniti essent crediturі, si Christus illis appareret doctrinamque suam praedicaret. Fuisse imo tales Tyrios et Sidonios iterum et saepius Augustinus docet (Cf. de don. persev. c. 9.); atque hoc ex capite responsionem ethnicis quondam datam emendat. Quamobrem, Augustino doctore, praedestinatio et electio necessariae quidem sunt, ut sint absolute crediturі, quia fides sine decreto divino conferendi gratiam ad eam requisitam futura reipsa esse nequit: non autem necessariae sunt, ut sint sub conditione crediturі.

Idem quod a Patribus proclamatum vidimus, continet etiam communis fidelium et Ecclesiae usus. Hunc observandum oculis subdidit Ferdinandus Bastida, quum in disp. 33. coram Clemente VIII. diceret, neminem esse tam hebetem, qui non, interrogatus de istis contingentibus conditionatis respondeat: Ego nescio, Deus scit; Christianos omnes in suis, quas ad Deum fundunt, precibus hanc conditionatorum scientiam in Deo supponere certissimam; ipsamque Ecclesiam in suis liturgicis orationibus et catecheticis institutionibus eandem fidem profiteri.

Thesis XXXVI.

Immerito et falso doctrina de scientia media, ejusque in quaestionibus de gratia et praedestinatione usu ad Semipelagianos, tamquam ad primos ejusdem auctores refertur.

Dem. Peculiari probatione hujus theseos supersedere possemus, quum ea praecedentibus thesibus contineatur, nisi adversarios doctrina de scientia media nacta esset, qui aliquando Semipelagianismi eam accusarunt, semper vero eam periculosam ac velut in confinio doctrinae catholicae et Semipelagianismi positam proclamarunt.

Quod igitur scientiam mediam attinet, Salmanticenses duo distinguunt capita in sententia Semipelagianorum. Primum, quod haereticum est, et ut tale ab Augustino universaque Ecclesia reprobatum est, gratiam dari ex praescientia meritorum conditionate futurorum. Alterum, quod Augustinus falsum et erroneum judicavit, est, ejusmodi praescientiam esse praeviam decretis divinis et necessario admittendam, si cum divina providentia humanam libertatem conciliare velimus. Num verum id est?

Cum Annato de scientia media c. 4. has statuimus propositiones.

1. Semipelagiani errarunt potissimum circa praescientiam absolutam quorumdam meritorum praevenientium gratiam Dei, et perseverantiae finalis in gratia acquisita, sine ulteriori beneficio existentis. Hanc propositionem fere evidentem ex historia haereseon dixerim. Aliis sepositis inde ea liquet, quod Semipelagiani de initiali illo merito, quod gratiam praevenire volebant, non aliter senserint, quam de merito completo Pelagiani sentiebant. Hi autem docebant, gratiam praecedi ab existentia et absoluta praescientia istius meriti (Cf. Augustinum contra duas epist. Pelag. l. 2. c. 7.). Accedit expressum testimonium Augustini, qui de praed. SS. c. 19. Semipelagianos inducit suae doctrinae a doctrina Pelagianorum discrimen hunc in modum explicantes, Pelagianos nempe docere, Deum praescire, quinam per liberae voluntatis arbitrium futuri essent sancti et immaculati, ac ideo hos in hac sua praescientia ante mundi constitutionem elegisse. „Nos autem dicimus, nostrum Deum non praescisse nisi fidem, qua credere incipimus, et ideo

nos elegisse ante mundi constitutionem ac praedestinasse, ut jam sancti atque immaculati gratia atque ope ejus essemus."

Errant igitur Salmanticenses, quum tract. 3. disp. 10. dub. 2. asserunt, Semipelagianos minime dixisse, dari causam electionis ex praescientia bonorum operum absolute futurorum, sed solum dixisse, dari ejusmodi causam ex praescientia eorumdem sub conditione futurorum.

2. Semipelagiani tum solum, quum absolutam praescientiam obtendere non poterant, ad scientiam mediam confugiebant. Haec propositio luce clarius constat ex epistolis Prosperi et Hilarii ad Augustinum, atque ex hujus libris contra Semipelagianos editis, ex libris nempe de praedestinatione Sanctorum, et de dono perseverantiae. Ipsorum doctrina his constat velut elementis: Supposita Evangelii praedicatione Deus praescivit absolute, quinam essent nativa propriaque virtute crediturі. Hoc fidei merito motus gratiam dedit ad augmentum fidei vitaeque sanctitatem necessariam. Qua acquisita, Deus denuo praescivit absolute, quinam in hoc statu sine alio speciali beneficio solo usu liberi arbitrii essent perseveraturi. Et hac praescientia motus gloriam perseverantibus decrevit, ita ut praedestinatio ad gratiam posterior sit praescientia absoluta fidei incipientis, et praedestinatio ad gloriam posterior sit praescientia fidei usque ad finem sine speciali gratia perseverantis. Contra objectionem ex parvulis petitam respondebant, hos quoque discretos esse ex praescientia, non tamen absoluta, sed conditionata. Item quum eis opponeretur discrimen eorum, quibus Evangelium praedicatur vel non praedicatur, reponebant, hoc beneficium donatum iis solis non esse, quorum obstinatio conditionate praesciebatur.

Haec quum sit Semipelagianorum doctrina, mirum sane non est, quod Augustinus praescientiam, quam isti praedestinationi praeponebant, eidem postponeret. Nec fides enim incipiens, nec fides perseverans potest esse futura, nisi gratia ad utramque necessaria sit praeparata, seu quod idem est, praedestinata. Quare si non est fidei et perseverantiae praedestinatio, repugnat earum esse praescientiam. Mirum praeterea non est, quod Augustinus ad hanc doctrinam vindicandam unum hoc sibi praestandum judicaverit, ut monstraret ad fidem et perseverantiam gratiam esse necessariam, atque hanc nullis nostris meritis praecedentibus dari.

Falluntur igitur isti theologi, qui, quae Semipelagiani de praescientia affirmant, indiscriminatim de praescientia conditionata, quae sit vere scientia media, ex nulla nempe praesente praedeterminatione pendens, interpretantur; et qui vicissim, quae contra praescientiam semipelagianam Augustinus disputat, accipiunt de exclusione scientiae conditionatorum a praesenti divinae voluntatis decreto independentis, seu scientiae vere mediae. Sed quoniam haec res summi momenti est, opportunum est, firmius eam stabilire ex responsionibus, quas ad Prosperi quaestiones Augustinus dedit.

Tres quaestiones solvendas Augustino Prosper proposuit. Prima est: An universim propositum et praescientia ita se habeant, ut alicujus meriti praescientia antevertat propositum, ac illa fides incipiens et ad finem perseverans, quam Catholici propositam in praeparatione gratiae dicant, praescita potius dicenda sit independenter a gratia? Negative Augustinus respondet probando, gratiam omne meritum antecedere, ideoque ipsius propositum ex nullius meriti praescientia sequi posse.

Secunda est, an inter parvulos et adultos distinguendum sit, ita ut quoad illos quidem propositum justificandi ex nulla sequatur meritorum praescientia, quoad hos vero ex aliqua meritorum a gratia independentium praescientia prodeat. Negative reponit Augustinus, imo ex eo, quod in parvulis propositum ex praescientia meritorum ortum admitti non possit, infert, nec in adultis admittendum illud esse.

Tertia denique est, utrum etiam quoad adultos tenendum sit, praescientiam absolutam cujusque meriti proposito dandae gratiae ad meritum requisitae posteriorem esse, ac proinde respectu omnium salvandorum propositum gratiae salvantis nulla praescientia niti, sed contra praescientiam omnium meritorum, quibus voluntas divina moveri possit, proposito gratiae praeparandae, quae ad merita necessaria sit, posteriorem esse. Affirmative Augustinus respondet; in parvulis, ait, propositum salutis solum sine praescientia meritorum existere, in adultis autem cum hac praescientia, sed ita ut haec non illius, sed illud hujus sit causa.[1])

[1]) Ne haec iis opineris contraria, quae de mente Augustini thesi 31. disseruimus. Contra Semipelagianos enim disputanti Augustino quaerendum non erat, an praedestinatio sit sine praescientia; sed inquirendum erat, an praescientia

Jam nullo negotio responderis his Joannis a. s. Thoma curs. theol. tom. I. disp. 20. q. 13. a. 3.: „Quaestionem hanc de scientia media in terminis a Prospero esse propositam: An scilicet decretum non stet, nec infallibiliter operetur, nisi supponendo praescientiam de his, quae futura sunt, an vero ipsa praescientia sit innixa proposito, ita quod ratione decreti seu propositi sciat Deus, quid unusquisque facturus sit, et in quolibet ordine rerum quid contingat.“ Scilicet frustra hujusmodi termini sive in Prosperi litteris sive in Augustini responsionibus quaeruntur, quum tum in illis, tum in his, non de conditionata, sed de absoluta tantum praescientia agatur.

Provocat utique iste theologus ad dictum Augustini de praed. SS. c. 10., Deum fidem spiritualium filiorum Abrahae promisisse de sua praedestinatione, non autem de sua praescientia; sed de fide Augustinus loquitur non conditionate, sed absolute futura ideoque praeparata a Deo. Quam utique eo ipso Deus promittit de praeparatione gratiae seu de praedestinatione. Nec objiciat, Deum, si absque praeparatione praesenti fidem praesciret conditionate futuram, eam non de sua praedestinatione, sed de sua praescientia promittere. Nam fidem Deus promittere non potest, nisi de eo, in quo scit eam sive conditionate sive absolute sequuturam. Jam vero sicuti absolute futura est de praedestinatione, quae est absolute, ita conditionate futura est de praedestinatione, quae esset in hypothesi.

Nihil quoque est, quod ex eodem Augustini opere c. 18. 19. afferunt, non aliter nimirum praescitum esse initium fidei, quam quia praedestinatum sit secundum propositum ejus, qui operatur omnia in omnibus. Loquitur enim s. Doctor de praescientia absoluta fidei futurae, quam Deus habere non potest, nisi fidem praedestinet

sit sine praedestinatione. Praedestinationem sine praescientia non esse non solum fatebantur, sed ultra limites orthodoxae fidei inculcabant Semipelagiani, praescientiam nimirum meritorum sine praedestinatione asserentes. Quod refutaturus Augustinus monstrat, ut merita cuncta sint effectus praedestinationis, ita quoque eorum praescientiam effectum ejusdem esse. Itaque contra Semipelagianos agens praescientiam contemplatur, non ut est aliquod elementum ad intimam rationem praedestinationis pertinens, sed ut ab hac contradistinguitur. Verum utique est, operibus Augustini adversus Semipelagianos editis haud raro praescientiam, ut rationem praedestinationis ingreditur, exhiberi, verum eo solo consilio id fit, ut manifestum reddatur, praescientiam, quatenus a praedestinatione distinguitur, hac non priorem, sed posteriorem esse.

ea praedestinatione, quam Augustinus dicit praeparationem gratiae ad credendum necessariae. Nec ideo aliquid timendum est scientiae mediae. Haec enim quamvis fidem conditionate futuram repraesentet sine praedestinatione, quae actu sit, non tamen sine praedestinatione, quae esset, quoniam haec in conditione, ex cujus suppositione fides sequutura scitur, inclusa est.

3. Semipelagiani censebant, de libertate arbitrii actum esse, si necessitas gratiae, quocumque ea demum modo efficax dicatur, proclametur; atque ideo pro libertate contra necessitatem gratiae, non vero contra certum efficaciae ejusdem modum pugnabant. De hoc testantes habemus Prosperum et Hilarium in suis ad Augustinum litteris. Quod nempe Pelagiani asserebant, nullum relinqui libero arbitrio locum, si ne ipsam bonam voluntatem quidem sine adjutorio Dei homo habere queat, idem repetebant Semipelagiani intra limites haeresi ipsorum definitos, hominem scilicet, si donum Dei dicatur ipsa fides inchoata, et non aliquod meritum bonae voluntatis concedatur praevenire gratiam Dei, ita in sua libertate laedi, ut inutilis evadat exhortatio et correptio.

4. Augustinus contra Semipelagianos de necessitate divinae gratiae, non vero de componenda cum humana libertate gratiae efficacia disputavit. Apertum id fit legenti conclusionem duorum librorum, quos contra istos edidit. Illum, quem de praedestinatione Sanctorum inscripsit, concludit docens „etiam initium fidei, sicut continentiam, patientiam, justitiam, pietatem et caetera, de quibus cum his nulla contentio est, donum Dei esse.“ Ei vero, cui titulum dedit de dono perseverantiae, ultimam manum his verbis imponit: „Sed quid plura? satis docuisse me existimo, vel potius plus quam satis, dona Dei esse, et incipere in Domino credere et usque in finem in Domino permanere. Caetera vero bona ad vitam piam, qua Deus recte colitur, pertinentia etiam ipsi, propter quos haec agimus, donum Dei esse concedunt.“ Probatio accedit ex iis sententiis (Cf. de dono persev. c. 16. 21.), quibus statuit, praedestinationem, quam contra Semipelagianos propugnandam assumpserit, aliam non esse, quam quae inseparabilis sit a professione, initium fidei et perseverantiam finalem esse dona Dei, et gratiam non dari propter merita eam praecedentia.

5. Semipelagiani doctrina de scientia media usi numquam sunt ad conciliandam efficaciam praedefinitionum divinarum cum libertate actionum praedefinitarum. Quod inprimis inde patet, quod illi numquam praedefinitiones divinas maxime ad voluntatem credendi et perseverandi, de cujus libertate potissimum solliciti erant, admiserint, ideoque ipsis ne in mentem quidem venire potuerit modum inquirere, quo eae cum libertate concilientur.

Praeterea duo sunt actionum genera, cum quarum libertate praedefinitiones divinas componere voluisse Semipelagianos concipere possumus, alterum est earum, quibus justi sanctificantur, ut est exercitium continentiae, patientiae aliarumque virtutum; alterum complectitur primos motus ad salutem quaerendam, ut est voluntas credendi. Jam vero de primo genere actionum Augustinus testatur, inculpatam esse Semipelagianorum doctrinam. Si proinde affirmatur, ipsos ope doctrinae de scientia media libertatem harum actionum in tuto collocasse, cogimur concedere, Augustino auctore doctrinam istam fini obtinendo idoneam esse.

Restat igitur alterum genus. Atqui ad actiones hujus generis gratiam esse necessariam, ideoque ullam earum dari gratuitam praedefinitionem, negarunt Semipelagiani. De earum igitur libertate cum praedefinitione divina concilianda cogitare non poterant. Num forte ad vim hujus argumenti infringendam dicetur, Semipelagianos motus illos, de quibus agitur, non adscripsisse libero arbitrio, nisi elevato per internam ac indebitam gratiam? Sed, ne reponamus, ita si res esset, accusationes Prosperi, Hilarii et Augustini calumnias habendas esse, certum est, ejusmodi positione facta, Semipelagianorum doctrinam censeri non posse haereticam. Nemo enim haereticam judicabit hanc affirmationem, Deum nosse, aliquem hac illave gratia donatum crediturum esse, et hac scientia praelucente ejusdem fidem, illaesa manente ejus libertate, definire. In quonam igitur fuerit eorum error? In eo, respondebis, quod in fide modo praedicto praescita meritum praedefinitionis fidei viderent. Atqui, reponimus, contrarium constat ex operibus defensorum catholicae veritatis contra Semipelagianismum. Uno enim ore hi nos docent, Semipelagianos in fide praescita statuisse meritum gratiae non ad fidem, sed ad ea, quae consequuntur fidem, necessariae; atque idcirco eos accusant, quod admittant, gratiam ex merito ipsam praecedente conferri.

Sed aliud habemus peremptorium argumentum. Semipelagiani ad scientiam mediam non recurrebant, nisi quum ratio assignanda esset, cur ex parvulis alter baptismo ablutus, alter sine baptismi gratia obiret, et cur uno tempore et loco potius, quam alio Evangelium annuntiaretur. Atqui nec primum nec alterum occasionem praebet quaestioni instituendae, quomodo cum libertate actionum conciliari divinae praedefinitiones possint. Non primum, quum obitus parvulorum ante vel post baptismum, qui solus, dirigente scientia media, qua eorum futura merita sciuntur, definitur, non sit aliqua eorum operatio. Non alterum, quum Evangelii praedicatio, ex directione scientiae mediae pendens, Dei, non vero eorum, quibus fit, operatio sit.

Accedit illustratio et confirmatio ex eo petita, quod Semipelagianis non idem, sed aliud esset conditionate praescitum, quam quod praedefinitum est,[1]) ut patet in parvulis quoad baptismum, et in adultis quoad praedicationem Evangelii. Jam vero quoties ope scientiae mediae praedefinitio Dei cum humana libertate conciliatur, toties illud idem, quod scientia media cognitum est, est deinde praedefinitum.

Adversarium hac in re potissimum habemus, quem jam nominavimus Joannem a s. Thoma. Ipsius igitur argumenta brevi examini subjicienda sunt.

Primo, Massilienses ope scientiae mediae nostram libertatem cum decretis divinis conciliasse, „constat, tum quia tollebant omnem infallibilitatem per modum causalitatis a divino decreto erga perseverantiam nostram et erga numerum electorum et alios effectus gratiae, et solum concedebant infallibilitatem praescientiae; tum quia dicebant, removeri nostram industriam et libertatem, si divina constitutio seu decretum Dei nostras praeveniat voluntates, posse vero admitti praedestinationem et decretum secundum praescientiam."

Ad priorem rationem quod spectat, universim vir doctus notare debuisset, theologos, qui ope scientiae mediae libertatem cum decretis divinis conciliant, non auferre ab his infallibilitatem

[1]) Ne existimes, his contrariam esse quaestionem a Prospero Augustino propositam, an ea ipsa, quae sunt proposita, sint accipienda praescita. Sensus enim hujus quaestionis est, an quae Catholicis sunt proposita, ac eatenus tantum absolute praescita, sint accipienda praescita independenter a gratia, et non proposita.

per modum causalitatis, sed solum eam prae consensu absolute futuro pendentem affirmare ex scientia ejusdem conditionate futuri. Notare deinde debuisset, Semipelagianos, utpote qui nullum gratuitum decretum divinum respectu initii fidei et perseverantiae admitterent, omnem causalitatem divini decreti negasse. Notare denique debuisset, infallibilem scientiam, quam inculcabant isti, maxime eam absolutam esse, qua Deus praesciebat fidem inchoatam, ob quam deinde decernebat gratiam ad ea, quae fidem, consequuntur, quaque praesciebat perseverantiam, ob quam decernebat gloriam.

Altera ratio nulla eo ipso apparet, quod Massiliensibus aliud esset praescitum, aliud definitum. Quod ex ipsis verbis Prosperi, quae Joannes a. s. Thoma confirmationis gratia adducit, colligitur, quum aperte iis significetur, aliud esse praevisum, aliud praedestinatum.

Praeterea idem theologus praesidio sibi esse opinatur haec Prosperi: „Pene omnium par invenitur et una sententia, qua propositum et praedestinationem Dei secundum praescientiam receperunt, ut ob hoc Deus alios vasa honoris, alios contumeliae fecerit, quia finem uniuscujusque praeviderit, et sub ipso gratiae adjutorio, in qua futurus esset voluntate et actione praescierit.“ Quibus addit hanc enodationem: „Supponendo . . . praescientiam illam consensus seu voluntatis humanae ante decretum, quae utique est scientia media, admittebant ipsi propositum et praedestinationem Dei, quam dicebant tollere libertatem nostram, si praeveniret humanas voluntates. Sentiebant ergo, quod si non praeveniret, sed praesupponeret praesciendo, quid faceret voluntas, et sic decerneret, quod non tolleretur libertas. Conciliabant ergo libertatem nostram cum decreto Dei media illa praescientia.“ Sed praescientia, de qua Prosper, non est conditionata, sed utpote dirigens decretum praemii et poenae absoluta. Propositum, de quo idem, non est fidei et perseverantiae, sed gloriae vel damnationis propositum. Conciliabant hinc Semipelagiani libertatem humanam cum decreto divino non conditionatae, sed absolutae praescientiae ope.

Ex quibus liquido cognoscitur, quonam judicio statuendum sit de argumento, in quod Joannes a. s. Thoma vim omnem objectionum, quae ex Augustino petuntur, congerit. Ita istud habet: „Modus iste cognoscendi futura conditionata ante decretum praeveniens voluntatem nostram, et juxta illum admittendi efficaciam

decreti divini et conciliandi libertatem nostram cum illo, fuit a ss. Prospero et Hilario propositus Augustino tamquam assertus, seu admissus a Massiliensibus. At s. Augustinus illis respondens, talem modum scientiae non admisit, quin potius, si antea dixerat, Deum praescire ista conditionata, dicit intelligendum supposita voluntate Dei et praedestinatione ejus. Ergo scientia media, seu cognitio conditionatorum ante decretum praeveniens et absolutum ex parte Dei, ut modo ponitur, contra mentem s. Augustini inducitur, et sic releganda est."

Nimirum falsae sunt praemissae hujus argumenti. Falsum est, dictum Fausti Rhegiensis: Nisi praescientia exploraverit, praedestinatio nihil decernit, quod Semipelagianis commune esse ille ponit, de conditionata praescientia accipiendum esse, quum certo certius sit, Semipelagianos de praescientia absoluta fere accipere illud solitos fuisse, ac de conditionata tantum in duabus quaestionibus, quas iterum iterumque exhibuimus, accepisse, ita vero, ut in his loco absolutae praescientiae ipsis esset. Putarunt quidem Semipelagiani, libertatem tolli, si praescientiam divinum decretum praevenire ponatur, e contra salvam esse, si hoc ab illa praeveniri teneatur; at praescientiam intelligebant absolutam actionum a divina gratia independentium, et si quandoque ad conditionatam confugere adigebantur, hanc etiam intelligebant actionum a gratia independentium. Et hoc modo salvam libertatem humanam existimabant, non quod decreto divino putarent actiones humanas hypothetice praescitas praedefiniri a Deo, sed quia ratum ipsis erat, finem et media tum interna tum externa, id est gloriam et gratiam, praedicationem et sacramenta ita praedefiniri, ut in hominum arbitrio independenter a gratia esset, causam ponere, quae ejusmodi praedefinitionem postularet.

Falsum ad haec est, umquam ab Augustino reprobatum esse eum modum praescientiae, quem describit Joannes a. s. Thoma. Ut ille contra Semipelagianos disputans, praescientiam absolutam non rejecit, sed ejus dumtaxat abusum damnavit, ita abusum solum scientiae mediae, non ipsam scientiam repudiavit.

Minime quoque verum est, id, quod de praescientia conditionata ante Augustinus docuerit, intelligendum esse supposita voluntate Dei et ejus praedestinatione, nisi hoc praedestinationis nomine intelligas praeparationem gratiae in hypothesi, ex qua actio meritoria sequutura dicitur, implicitam et inclusam. Generalis

autem regula, quam auctor noster ab Augustino traditam opinatur: Quaecumque sunt praescita, prius sunt definita, revera numquam ab eodem proponitur; praescientia enim cum praedestinatione connexa ex Augustini sententia est absoluta, et ad electos pertinet. Atque ideo s. Doctor quaestionem Prosperi, an ea ipsa, quae sint proposita, accipienda sint praescita, numquam aliter solvit, quam demonstrando, gratiam ad fidem sive incipientem sive perseverantem esse necessariam. Ex hoc nempe concludit, fidem non esse tantum praescitam, ut Massilienses volebant, sed propositam.

Unde perspicitur ex eo, quod de bonis operibus de dono persev. c. 7. docet Augustinus: „Quod si ea dantur a Deo, et ea se daturum esse praescivit, profecto praedestinavit," nihil pro praedefinitione conditionate futurorum inferri posse. Continent enim haec verba unum hoc, quod omnes Catholici profitemur: Quoniam gratia ad bona opera necessaria est, ea esse et absolute praesciri non possunt, nisi illius gratiae praeparatione praedestinata sint.

Nec aliquid inferri pro ista praedefinitione potest ex hoc loco c. 18.: „Quando apud aliquos verbi Dei tractatores legimus Dei praescientiam, et agitur de vocatione electorum, eadem praedestinatio intelligenda est." Incisum enim „et agitur de vocatione electorum" ostendit, de praescientia absoluta, non vero de conditionata agi. De hac enim si acciperes, reprobos etiam electos dicere cogereris, quum ipsorum etiam opera bona sub conditione futura praevideantur.

Thesis XXXVII.

Ratio, ob quam futura conditionata scientiae divinae terminus sunt, non sunt decreta illa subjective absoluta et terminative conditionata, quae a recentioribus maxime Thomistis excogitata sunt.

Decl. Quum primum agitari coepit controversia de auxiliis divinae gratiae, Thomistae, propugnatores praedeterminationis physicae, fere omnes certam futurorum conditionatorum scientiam Deo negarunt (Cf. Petrum a. s. Joseph d. 2. sect. 10. n. 1.; Gabrielem Penotum l. 3. c. 26. n. 2.; Suarium proleg. 2. de grat. n. 2.).

ut Ledesma, Cumel, Cabrera, Cabezudo, Ripa aliique. Postea vero argumentis, quae ad hujus scientiae existentiam probandam afferebantur, cedentes fere universi professi sunt, Deum certo et infallibiliter futura conditionata cognoscere, sed sibi constantes rationem hujus scientiae assignarunt decreta divina ex parte quidem actus absoluta, ex parte autem termini conditionata. Porro facile patet, scientiam hanc non esse scientiam vere mediam, sed partem quamdam scientiae simplicis intelligentiae.

Dem. Ex divinis litteris huc faciunt, quae legimus I. Reg. 23. et Act. 22. Illo in loco significatur, Deum scire, si David in Ceila maneat, tradendum eum esse in manus Saulis; in hoc vero, Deum scire, fore ut, si Paulus Hierosolymis praedicet, Judaei ei fidem non adjungant, sed Spiritui sancto resistant, proindeque Deum scire sub aliqua conditione peccaturos esse Ceilanos et peccaturos Judaeos hierosolymitanos. Atqui demonstravimus, decretum Dei antecedens, praedeterminans et praedefiniens peccatum tum ex Patrum doctrina tum ex rerum naturis repugnare.

Accedunt, quae leguntur Matth. 11. et Luc. 10. Quisque, qui blasphemus esse recusat, necesse est fateatur, exprobrationem Christi factam Judaeis ipsorum cum Tyriis comparatione justam esse. Atqui si ad statum conditionatum fidei et poenitentia necessarium affirmatur decretum subjective absolutum et objective conditionatum, exprobratio Christi illusoria ac plane injusta censenda est. Nam Christus credendus foret, id solum, in quo Judaei increduli et impoenitentes eadem a Deo receperant, quam Tyrii crediturі et poenitentiam acturi recepissent, expressisse, reticuisse vero, quod his solis Deo largiente adfuisset, scilicet decretum, quo infallibiliter crediturі et poenitentiam acturi essent, et sine quo in nullo statu fidem et poenitentiam habuissent.

Initio vim hujus argumenti declinare studebant Thomistae assertione, exprobrationem Christi spectasse ad majorem in Tyriis ad fidem et poenitentiam habendam facilitatem et ad majorem in Judaeis duritiem. Verum non de iis, quae ad actum primum pertinent, sed de ipsa fide et poenitentia in actu secundo aperte Christus verba facit. Deinde gratuito affirmatur major facilitas in Tyriis, non solum perditissimis moribus, sed etiam idololatriae crimine ac impietate prae Judaeis inquinatis. Denique inutiliter eadem affirmatur, quum posito decreto, quaecumque sit durities,

ponatur fides et poenitentia, et eo non posito haec non ponatur, quaecumque caeteroquin sit facilitas.

Aliud igitur effugium quaerendum erat. Dicunt cum Joanne a s. Thoma, Judaeos comparatione Tyriorum increpatos esse, quod abutentes auxiliis sufficientibus decreto efficaci Dei impedimentum posuerint. At si ad quamvis actionem bonam decretum Dei efficax requiritur, auxilium, cujus abusus dari potest, non est sufficiens. Praeterea quum fieri nequeat, ut decretum Dei de fide et conversione impediatur omissione horum actuum, et ut hi actus sine illo decreto ponantur, solus anteactus abusus auxiliorum sufficientium, quo Judaei se Tyriis indigniores reddiderint, impedimentum esse potuisset, quod illi prae his decreto efficaci opposuerint. Jam vero Dominus reprehendit Judaeos non de anteacto abusu auxiliorum sufficientium deque anteactis peccatis, quibus indigniores Tyriis evaserint, sed de omissione fidei et conversionis. Deinde nulla veri specie asseverari potest, Judaeorum peccata Tyriorum peccatis majora fuisse. Denique dato, indignitatem Judaeorum fuisse majorem, attamen hi omnium et singulorum peccatorum excusationem afferre poterant hanc, quod decreta, quae sibi defuerint, adfuerint Tyriis.

Sed ipse Joannes a s. Thoma huic effugio parum fidere videtur. Aliud enim addit, quod ita habet: Judaei Tyriis pares vel etiam superiores in ratione auxilii sufficientis fuerunt, quamvis iis inferiores essent in ratione auxilii efficacis. Hinc, quum potentia ad agendum conferatur per auxilium sufficiens, et efficax det solam applicationem, Judaei aeque ac Tyrii possidebant potentiam credendi, et proinde, quoniam haec obligationem ad credendum inducit, Judaei aeque ac Tyrii obligati erant ad credendum. Quare reprehendendi erant Judaei, quia non crediderunt, sed fidem sufficienter propositam respuerunt, imo obstinatione sua dono gratiae efficacis impedimentum objecerunt. Nam licet gratia praeveniens et antecedens sit, attamen propter concomitantem culpam, quae in genere causae materialis praecedit[1]) et gratiae impedimentum praestat, jure Deus de eo conqueritur, qui gratiae consensum non adjungit. Atque hoc in primo etiam peccato verum est, quia

[1]) Quomodo praecedit culpa, si est concomitans? Et quum inter decretum Dei praedeterminans actum, qui malus est, et subtractionem gratiae ita media sit, illud quidem sequatur, hanc vero praecedat, quid jam est id, respectu cujus concomitans sit?

ad hoc ex parte Dei et causae efficientis concurrit denegatio auxilii efficacis, ex parte nostra impedimentum culpae concomitantis vel inconsiderationis et quidem in genere causae dispositivae et materialis. Mittamus itaque quaestionem, an negari possit, auxilium efficax pertinere ad potentiam virtutemque agendi constituendam, negari omnino non potest, eam esse complementum actus primi ipsiusque ultimam perfectionem ab actione causae secundae independentem, ideoque potentiam agendi hoc auxilio munitam esse antecedenter magis completam et perfectam, quam potentiam eo destitutam. Demus praeterea, dari gratiam aliquam mere sufficientem, si ad agendum requiritur auxilium efficax. Demus denique, Judaeos reprehendendos fuisse, quod potentia licet credendi et gratia sufficiente donati, credere tamen detrectaverint. Quid inde? Non quaeritur scilicet, an Judaei reprehendendi fuerint, sed an prae Tyriis increpandi fuerint, quasi mediis usi non sint, quibus usuri Tyrii fuissent. Jam vero quousque verum manet, nec Tyrios credituros fuisse, si aliud medium praeter ea, quae Judaeis concessa erant, non habuissent, et Judaeos infallibiliter credituros fuisse, si idem, quo donandi Tyrii fuissent, et ipsis collatum fuisset, comparativus ejusmodi objurgandi modus Deo indignus manet. Sed, dices, Judaei obstinatione sua impedimentum efficaci auxilio opposuerunt, atque hac de causa reprehendi optime poterant. Verum num necessario an libere ejusmodi impedimentum posuerunt?

Si primum, ergo reprehendi non poterant. Si alterum; ergo concurrerunt in genere causae efficientis ad gratiam efficacem impediendam. Nam qui est causa libera gratiae impeditae, necessario est prior hac non solum in genere causae materialis, sed etiam in genere causae efficientis. Imo intelligi non potest, aliquem in solo illo genere esse priorem. Culpa siquidem rationem dispositionis eo tantum habet, quod ejusmodi in hominem conferat indignitatem, quae Deum ad negandum auxilium efficax moveat; id autem ad genus causae efficientis reducitur.

Denique in Deo vel est aliquod decretum, ex quo sequatur, auxilium gratiae efficacis Judaeos libere impedituros, Tyrios impedituros non esse, vel non est. Si est, nullus datur objurgationi locus; inepta siquidem foret haec exprobratio: Vae vobis Judaei, quia si praeoccupassem Tyrios decreto meo, ne resisterent auxilio efficaci ad credendum, auditae Evangelii annuntiationi non resti-

tissent, quum vos, qui non tali, sed potius contrario decreto occupati estis, resistatis (Cf. Annatum l. c.).

Ad Patres nos convertentes, in mentem revocamus primo quod ipsi Marcionitis et Manichaeis ex eo Deum malum esse argumentantibus, quod praescius lapsus angelorum et hominis, si eos crearet, eos nihilominus creare voluerit, praescientiam conditionatam, quam illud argumentum supponit, sine haesitatione admiserint. Porro praescientia haec apud utrosque existebat independenter a decreto absoluto subjective et conditionato objective. Apud haereticos quidem, quia si de ejusmodi decreto cogitassent, maxime ipsius mentionem fecissent, utpote quo invicte probare videri poterant, Deum esse auctorem peccati, ac nullam esse angelorum et hominis culpam et libertatem. Apud Patres vero, quia non modo abhorrebant ab opinione, Deum peccata praedeterminare, sed etiam scientiam conditionatam intelligebant eam ipsam, quae ab haereticis supponebatur, nec alio eam modo intellexisse asseri valent, quin haereticorum argumento non respondisse, et quod potissimum in eo est, dissimulasse affirmandi sint.

Deinde in memoriam revocamus, quod Patres docuerint, homines ideo saepe a Deo bonis temporalibus privari, quod eos iis abusuros sciat, ideo quibusdam immaturam mortem immittere, quod sciat ipsos longius in vivis degentes peccaturos. Jam dato, dici sano aliquo sensu posse, Deum praedeterminare homines ad actus, qui peccata sint, huc, decretis istis positis, Patrum ista doctrina rediret: Ideo Deus saepe homines sine bonis temporalibus esse vult, quia eos decreto subjective absoluto et objective conditionato non ad legitimum usum eorum, sed ab abusum determinaverat, ac ita porro. Quid tibi videtur de hujusmodi doctrina? Quo fine duo decreta, decretum praedeterminationis ad abusum, et decretum privationis abutendorum? Abunde sufficiens erat unum, nempe decretum praedeterminationis ad legitimum usum.

Sed de s. Augustino etiam in hoc loco quaedam in specie dicenda sunt. Augustino auctore (cf. thesim 35.) Deus, sicut multos, quos si diutius vivant, praescit peccaturos, morte praeoccupat, ita multos, quos pariter peccaturos esse praenoscit, in vita conservat. Pone jam, Augustinum cum Thomistis sentire. Hac positione facta affirmandum foret, ex Augustini mente Deum hunc jubere e vita migrare, ne cadat, illum autem conservare,

ut cadat. Vix porro dici potest, quam alienum hoc sit ab Augustini mente. „Non ideo, scribit is cont. Julian. l. 1. c. 8., creat pecora in armentis et gregibus impiorum, ut daemonibus immolentur, quamvis hoc eos noverit esse facturos.“ Atqui si hoc novit, quia absoluta ex se voluntate id decrevit, certe ideo, ad implendam nempe hanc voluntatem pecora in gregibus impiorum creat. Similiter si Deus hominem sub conditione longioris vitae peccaturum novit, quia id stante hac conditione decrevit, non potest velle impletam hanc conditionem, quin velit, ut homo cadat. Constat vero ex superioribus, ut caeteros Patres, ita et Augustinum scientiam conditionatam quoad peccata admittere, abhorrere autem a quovis decreto efficaci quoad eadem, a quo illa pendere possit. Unum testimonium ipsius adjicimus ex respons. ad art. falso imp. art. 10.: „Detestanda et abominanda opinio est, quae Deum cujusque malae voluntatis aut malae actionis credit auctorem, cujus praedestinatio numquam extra bonitatem, numquam extra justitiam est; id est nihil praedestinat, quod bonum et justum non sit. Qua enim insipientia, quave dementia definitur ad Dei referendum esse consilium, quod nec diabolo in totum adscribi potest, qui in peccantium flagitiis illecebrarum adjutor, non voluntatum credendus est esse generator. Nihil ergo talium negotiorum Deus praedestinavit, ut fieret, nec illam animam turpiter nequiterque victuram ad hoc ut ita viveret praeparavit, sed talem futuram non ignoravit.“

Contra hanc argumentationem objicitur, Deum actus peccati cognoscere in proposito eos permittendi et, si conditio impleatur, auxilium efficax non concedendi. Voluntas enim creata, ut Bannez docet, non efficaciter ad bonum a Deo determinata infallibiliter deficit a regula morum.

Merito reponit Suarez proleg. c. 2. n. 5., permissionem intelligi aut mere negativam, quae in eo sit, quod Deus voluntatem ad neutram partem determinet, aut supponentem et includentem positivam voluntatis a Deo provenientem determinationem ad actum normae morum repugnantem. Si hanc, manifeste affirmetur oportere Deum non solum permittere peccatum, sed ejus etiam virtualem volitionem habere, quum volitio peccati virtute in objecto formaliter volito contineatur; hoc vero ab Augustino respui, vidimus. Si illam, in ea cognoscere quidem Deum posse, quid voluntas non sit factura, non autem, quid sit factura. Nam Deum

permittendo vel tantum velle non determinare ad actum sive bonum sive malum, nec offerre concursum necessarium ad agendum, vel velle, quantum ex se est, offerre concursum sufficientem, ut voluntas aliquid velit pro suo arbitrio. In neutra autem positione in sua permissione voluntatis actum cognoscere posse Deum.

Quod autem Bannez affirmat, voluntatem, nisi ad bonum efficaciter praedeterminetur, infallibiliter a norma morum deficere, reprobandum est. Nam voluntas non praedeterminata determinare se ad aliquid aut potest aut non potest. Si primum, etiam ad bonum determinare se potest, nisi asserere velis, eam ex sese ad malum determinatam esse; si autem alterum, ex eo solo, quod ad bonum praedeterminata non est, nondum ad malum determinata est.

Thesis XXXVIII.

Non vere s. Thomas affirmatur assertor fuisse illorum decretorum, in quibus Deus futura conditionata cognoscere a Thomistis asseritur.

Dem. Constat, s. Thomam data opera numquam de scientia media disseruisse. Hinc ex iis, quae alia tractans forte immiscuit, constituendum est, quid de ea senserit. Thomistarum rata est opinio, angelicum Doctorem probasse quidem doctrinam de certa, quam Deus habeat, scientia futurorum conditionatorum, repudiasse autem scientiam vere mediam, quum eam dependentem faciat a decretis divinis subjective absolutis et objective conditionatis. Hanc opinionem minime veram esse contendimus.

S. Thomas de verit. q. 6. a. 3. quaestionem habet de certitudine praedestinationis. Ad objectionem: „Omnis certitudo, quae est cum suppositione alicujus, non est certitudo absoluta, sed conditionalis, sicut non est certum, si sol causet fructum in planta nisi cum hac conditione, si virtus generativa in planta fuerit bene disposita, propter hoc quod dispositio solis ad effectum praedictum praesupponit virtutem plantae quasi causam secundam. Si igitur certitudo praedestinationis sit cum praesuppositione causae secundae, non est certitudo absoluta, sed conditionalis tantum, sicut in me est certitudo, quod Socrates movetur, si currit, et quo iste salvabitur, si praeparabit se;“ respondet: „Causa secunda, quam oportet supponere ad inducendum praedestinationis effectum, etiam

ordini praedestinationis subjacet. Non autem est ita in virtutibus inferioribus respectu alicujus virtutis superioris agentis. Et ideo ordo divinae praedestinationis, quamvis sit cum suppositione voluntatis humanae, nihilominus tamen absolutam habet certitudinem, etsi in exemplo inducto contrarium appareat." His Joannes a. s. Thoma subdit: „Ecce manifesta jugulatio scientiae mediae."

Nobis quidem haec jugulatio manifesta haud est. Quod hoc in loco s. Thomas tradit, aliis verbis exponi sic potest: Licet praedestinatio effectum suum, id est salutem, tantum cum suppositione liberi arbitrii cooperantis inducat, nihilominus salus ex ea sequitur absoluta certitudine, quia illa liberum arbitrium ad talem effectum disponendo efficit, ut infallibiliter cooperetur, seu quia liberum arbitrium ipsi subjacet, ab ea nempe vim et dispositionem ad infallibiliter cooperandum accipit. Quod utique in aliis causis locum non habet, ut quae superiori agenti praedicto modo non subjacent, ut nimirum ab hac vim quoque et dispositionem ad infallibiliter cooperandum mutuentur. Quare s. Thomas de praedestinatione absoluta et de effectu absoluto loquitur, qui ex ea certo futurus perhibetur. Jam quo jure, quaero non tantum a Joanne a. s. Thoma, sed etiam a P. Dummermuth (Cf. op. cit. p. 394. sq.), ex eo, quod liberum arbitrium divinae praedestinationi actuali et absolutae subjaceat in ordine ad effectum ut infallibiliter et absolute futurum, infertur, idem aeque ejusmodi praedestinationi in ordine ad effectum conditionate futurum subjacere?

Verum operae pretium est, doctrinam contemplari, quam in corpore articuli angelicus Doctor declarat. Quum in praescientia Dei, inquit Thomas, utpote quae non importet universaliter habitudinem causae respectu sui objecti, consideretur tantum certitudo cognitionis, praedestinatio autem addat habitudinem causae ad ea, quorum est, inquantum est directio sive praeparatio quaedam, in ipsa praeter certitudinem cognitionis considerari posse certitudinem ordinis. De hac sola dicturum se esse, quum de illa de scientia Dei tractans jam disputaverit. Jam vero ne dicamus, ex superioribus constare, hanc disputationem valde differre a disputatione Thomistarum, quum de eadem certitudine disserunt, ipsum hoc exordium demonstrat, certitudinem cognitionis, quae est in praedestinatione non prodire primo ex habitudine causae, quae est in eadem.

Tum ad rem ipsam accedens inprimis definit discrimen inter providentiam et praedestinationem, quae illius est pars quaedam, ad certitudinem quod attinet. Ordinem providentiae, ait, esse semper quidem certum „respectu universalis finis," puta, quum de homine sermo est, respectu externae gloriae Dei manifestandae, non autem „respectu particularis et determinati finis", puta salutis aeternae. Ordinem vero praedestinationis certum esse respectu utriusque finis. Nam „illum, qui sit ordinatus per praedestinationem ad salutem, numquam deficere a consequutione salutis". Hinc „difficile videri concordare infallibilitatem praedestinationis cum libertate arbitrii." Non enim licere affirmare, praedestinationem sola certitudine praescientiae ad certitudinem providentiae accedente haberi, ita videlicet ut Deus praedestinatos eodem plane modo ordinet et dirigat ad salutem, quam caeteros, et tantum de illis praeterea sciat, ipsos defecturos non esse, proindeque differentia inter praedestinatos et non praedestinatos tota sit „ex parte praescientiae eventus", non autem ex parte ordinis," et sic praescientia sit causa praedestinationis,[1]) et haec minime sit „per electionem praedestinantis." Hujusmodi enim affirmationem repugnare cum scriptura et Patribus. Tenendum igitur esse, hinc ordinem praedestinationis habere infallibilem certitudinem, inde, hoc non obstante, causam proximam salutis ordinari ad eam non necessario, sed contingenter.

A praescientia, inquit Thomas lect. 6. in Rom. 8., secundum rationem differt praedestinatio, quia illa „importat solam notitiam

[1]) Praeter rem ad haec provocari, ut S. Thomas ab iis esse probetur, qui sequuntur sententiam de praedestinatione ante praevisa merita, vix monendum est. Satis sit hic adducere Thomae verba ex lect. 6. in Rom. 8.: „Circa ordinem autem praescientiae et praedestinationis dicunt quidam, quod praescientia bonorum et malorum est ratio praedestinationis et reprobationis, ut scilicet intelligatur, quod Deus praedestinet aliquos, quia praescit eos bene operaturos et in Christum credituros. et secundum hoc littera sic legitur: Quos praescivit conformes fieri imaginis Filii ejus, hos praedestinavit. Et hoc quidem rationabiliter diceretur, si praedestinatio respiceret tantum vitam aeternam, quae datur meritis; sed sub praedestinatione cadit omne beneficium salutare, quod est homini ab aeterno divinitus praeparatum, unde eadem ratione omnia beneficia, quae nobis confert ex tempore, praeparavit nobis ab aeterno. Unde ponere quod aliquod meritum ex parte nostra praesupponatur, cujus praescientia sit ratio praedestinationis, nihil est aliud, quam gratiam ponere dari ex meritis nostris, et quod principium bonorum operum est ex nobis, et consummatio est ex Deo."

futurorum, sed praedestinatio importat causalitatem quandam respectu eorum; et ideo Deus habet praescientiam etiam de peccatis, sed praedestinatio est de bonis salutaribus.“ Quod ulterius enarrat in I. dist. 40. q. 4. a. 1.: „Sicut providentia divina respectu ipsius boni quod est per consequutionem gratiae et gloriae, cum praescientia eventus dicitur praedestinatio, ita providentia divina respectu mali oppositi cum praescientia defectus dicitur reprobatio. Et quia bonum subjacet providentiae ut causatum et ordinatum, ideo dicitur, quod praedestinatio est causa gratiae et gloriae, ad quam ordinatur. Sed quia malum non subjacet providentiae ut intentum vel causatum, sed solum ut praescitum et ordinatum, ideo reprobatio est tantum praescientia culpae, et non causa, sed poenae, per quam culpa ordinatur, est praescientia et causa.“

Ex his utique intelligitur, quod s. Thomas dicit, duo ad rationem praedestinationis requiri, praescientiam seriei gratiarum perseverantiam finalem continentis ac ita cum gloria connexae, et rationem causae prae hac serie Deo convenientem. Ut porro sub priori respectu habet certitudinem cognitionis, ita sub hoc respectu habet certitudinem seu infallibilitatem ordinis. Adstipulamur igitur P. Dummermuth l. c. p. 387. scribenti: „S. Thomas expresse docet praeter certitudinem praescientiae, ipsum ordinem praedestinationis habere infallibilem certitudinem. Nomine autem ordinis praedestinationis intelligit S. Thomas ipsam divinae praedestinationis causalitatem ex variis beneficiis collatis.“ Non satis autem assequimur rationem, ob quam Molina ab eo reprehenditur, quasi non aliam is agnoverit in praedestinatione certitudinem, quam certitudinem praescientiae. In illo ipso enim loco, quem ex opere Molinae affert, hic scribit: „Vult D. Thomas praeter certitudinem ex parte praescientiae . . . dandam esse certitudinem aliam in effectu praedestinationis, quod per eum ad beatitudinem devenietur, quandoquidem non sicut providentia indifferens est, ut finis sequatur, aut non. . . . Hanc autem certitudinem eatenus vult D. Thomas esse in ordine ipso mediorum praedestinationis, quatenus licet arbitrium in singulis possit deficere, et contrario modo operari, Deus tamen praescius quid futurum esset per liberum arbitrium cum quocumque auxilio et dono, de talibus auxiliis illi providit, ut si cum minori esset defecturus, haberet majus. . . .“ Itaque in ipso effectu praedestinationis in ipsoque ordine mediorum praedestina-

tionis Molina admittit infallibilem certitudinem, eam tamen non ex intrinseca natura et entitate singularum gratiarum, sed ex eo provenientem, quod objective verum est, ita sub hac illave serie gratiarum voluntatem se habituram et libere determinaturam esse, ut ad salutem reipsa perveniat aeternam. Hinc ipsi minime idem est certitudo praescientiae et infallibilitas ordinis, quum haec a Dei scientia supponatur, non autem efficiatur. Quare si Molina negat, in praedestinatione, seclusa certitudine divinae praescientiae esse infallibilem certitudinem, intelligit divinam praescientiam non eam solum, quae consequitur decretum divinum de danda gratia, sed eam etiam, et hanc quidem quam maxime, quae antecedit hoc decretum; scilicet non negat infallibilem certitudinem ordinis, sed negat, eam exstare aut exstare posse, nisi Deus habeat praescientiam eventus gratiae antecedentem decretum de gratia danda. Aliter quam Molina, de s. Thoma sentit P. Dummermuth, qui postquam scripsit, praeter certitudinem praescientiae a. s. Thoma statui in praedestinatione certitudinem ordinis, haec subjicit: „Ergo manifestissimum est, s. Thomam repetere certitudinem praedestinationis ex ipsamet praedestinatione ejusque efficacia, independenter a consensu liberi arbitrii praeviso; et consequenter falsum est, quod licet de ratione praedestinationis sit, ut propter eam praedestinatus certo ad beatitudinem perveniat, certitudo tamen haec solum sit ex praescientia, qua Deus praevidet arbitrium, quum deficere possit, non defecturum.“ Haec certe in quaestione, de qua agitur, alium sensum fundere non possunt, quam hunc, ex doctrina s. Thomae infallibilitas effectus praedestinationis primo ex decreto divino oritur, adeo ut infallibili certitudine hic sub conditione futurus cognosci tantum ex decreto subjective absoluto et objective conditionato possit. Quo autem jure id manifestissimum esse asseratur, nos plane latet. Imo contrarium potius manifestum judicaverimus.

Primo sat luculenter angelicus Doctor in nostro loco significat, aliam esse difficultatem, quae est in concilianda libertate arbitrii cum infallibilitate ordinis in praedestinatione, quam quae est in concilianda eadem cum infallibilitate cognitionis, quam praedestinatio complectitur. Atqui si infallibilitas illa primo ex decreto esset, seu ex aliquo foret, quod decreto dono intrinsecum est ipsumque cum eventu intento intrinseca et antecedenter infallibili connexione conjungit, non alia et alia, sed prorsus eadem esset

difficultas. Inde enim primo infallibilitas cognitionis, unde primo infallibilitas ordinis.

Praeterea expresse s. Thomas scribit, difficile videri infallibilitatem ordinis, quae praedestinationi convenit, componere cum libertate arbitrii; utpote quod salutem non necessario, sed contingenter producat. Num vero id Thomistis admodum difficile esse potest, qui rei exploratae instar habent, decreta divina causas secundas determinare tum ad actum, tum ad modum actus ipsarum naturae congruum, ideoque causas secundas ita determinare, ut infallibiliter quidem, attamen libere agant?

Sed quid plura, expendatur jam modus, quo infallibilitatem praedestinationis cum libertate arbitrii conciliare s. Thomas studet. Declaratione quadam praemissa, hac ipsum comprehendit enuntiatione: „Liberum arbitrium deficere potest a salute, tamen in eo, quem Deus praedestinat, tot alia adminicula praeparat, quod vel non cadat, vel si cadat, quod resurgat, sicut exhortationes et suffragia orationum, donum gratiae et alia hujusmodi, quibus Deus adminiculatur ad salutem.“ Ad quid Thomas provocat ad multitudinem adminiculorum salutis, quae Deo praesto sunt, quae omnia non minus, quam singula „contingentia sunt, et deficere possibilia,“ si ipsorum infallibilitas ex sola efficacia divinae voluntatis independenter a consensu liberi arbitrii repetenda est? Scilicet haec si fuisset s. Thomae sententia, ista provocatio est inexplicabilis. Num Thomistarum ullus dicturus est, ideo praedestinationem cum libertate praedestinati conciliari, quod ipsius infallibilitas multitudine nitatur adminiculorum a Deo praeparatorum, quae tot sint, ut fieri nequeat, quin unius defectus per efficaciam alterius suppleatur, et sic tandem intentus effectus obtineatur? Nullus certe; sed ad unum omnes ideo cum infallibilitate praedestinationis componi libertatem statuent, quod Deus non solum actus nostros, sed eorum etiam modum praedefiniat. Cur igitur, ita denuo interrogamus, alius omnino est modus conciliationis ab angelico Doctore assignatus?[1])

[1]) Ad hanc quaestionem etiam P. Dummermuth non respondet, sed arbitratur, causae suae abunde se patrocinari argumentis, quae ipse utique firma censet, quibus probetur, totam vim et efficaciam adminiculorum, quae ad salutem humanam a divina praedestinatione ordinantur, ab ipsa divina causalitate provenire, non vero a causa prima „mendicari ab ipso consensu liberi arbitrii per scientiam mediam praeviso“ (op. cit. p. 389.).

Provocatio autem divi Thomae, de qua agimus, ab eo, qui scientiam mediam profitetur, facile explicatur. Hic enim ita disseret: Praedestinatio conciliatur cum libero arbitrio, quia infallibilitas illi propria pendet ex multitudine eorum, quibus Deus praedestinandum juvare potest. Quum enim innumera sint ejusmodi adminicula, et inter ea plurima, quae illaesa libertate effectum sint habitura, si conferantur, atque haec a Deo perfecte cognoscantur, Deus praedestinatorum voluntates ita movere decernit, ut mixtis adminiculis effectum habituris cum adminiculis eo destitutis, illa horum defectum suppleant, donec praedestinatus in eum incidat vitae finem, qui cum aeterna gloria connexus est.

Caeterum nostra opinione in hoc ipso articulo, de quo multa diximus, quaedam continentur, quae satis indicant, s. Thomam scientiam mediam agnovisse. Inter alia enim scribit, praescientiam non importare universaliter habitudinem causae respectu eorum, quorum est. Sunt proinde quaedam praescita, quae non sunt praedefinita; ideoque praedefinitio futurorum sive absolutorum sive conditionatorum Deo non est unica ratio ea sciendi. Ita autem si res habet, profecto datur scientia futurorum conditionatorum, quae vere est media.

Deinde s. Thomas universim affirmat, praedestinationem, ut est quaedam praeparatio, praescientiam includere; id vero concipi vix potest, quin illam etiam scientiam mediam continere cogitemus.

Sunt quidem et alia quaedam in operibus s. Thomae, quae sibi favere Thomistae opinantur, sed iis referendis supersedemus, quum haud difficile sit, eos revincere. Opportunum magis est, paucis quaedam referre angelico Doctori certissima, quae ostendere videntur, scientiam mediam ipsi probari.

Docet itaque ipse, praescita quaedam esse a Deo, quae tamen minime ab eo sint praedefinita; ideo praescientiam non obesse libertati, quia ad objectum praescitum se habeat, ut oculus ad objectum visum; necessitatem, quae ex eo sit, quod aliquid praescitum sit, ad principium reduci: id, quod est, quando est, necesse est esse; futurum contingens Deo independenter a cognitione cujuscumque ordinationis causarum ad ipsum producendum, et secundum illud esse cognoscibile esse, quod in aliqua differentia temporis habet; esse denique in Deo praescientiam aliquam bonorum malorumve, quae numquam fuerint, motivum tamen aliquod Deo exhibuerint aliqua

decernendi, vel faciendi, vel omittendi. Habes hoc postremum doctrinae caput speciminis gratia p. 3. q. 1. a. 5. 6., ubi scribit, Deum tempus incarnationis non accelerasse eo quod praesciret, fieri id non posse, quin impediretur sensus ille peccati, qui peccatores deceat, item incarnationem non protraxisse in finem mundi, quod videret ejusmodi protractione extinguendam esse cognitionem Dei et reverentiam adversus ipsum, elegisse autem tempus, quo et subveniendum esse hominibus sciverit et gratum futurum beneficium. Jam vero evidens esse videtur, scientiam conditionatorum, quae his comprehenditur, non esse ex decreto, quale a Thomistis ponitur. Nemo enim in animum induxerit, quaestioni, cur Deus absolute decreverit, incarnationem esse differendam, S. Thomam respondere voluisse, factum idcirco id esse, quod conditionate praedefinisset, ut majora quaedam mala sequerentur, si non differreretur. Ex hac enim responsione efficeretur continuo alia quaestio, cur id Deus praedefiniverit, cujus solutio multo magis impedita est, quam prioris illius quaestionis solutio, quum multo magis cum divina bonitate repugnare videatur, praedefinire mala, quam solum bona differre.

Thesis XXXIX.

Ratio, ob quam futura conditionata scientiae divinae objectum sunt, deinde non est voluntas humana sumpta cum omnibus ad agendum requisitis, ut ea subest infinite perfectae cognitioni divinae.

Decl. Bellarminus de grat. et lib. arb. cum aliis censet, Deum ex ipsa voluntate et universis, in quibus ea est, adjunctis simili modo, ut nos, at certa scientia, quid ea actura sit, cognoscere. Cujus certae cognitionis causam in eo sitam videt, quod Deus „perfecte cognoscat omnes propensiones et totum ingenium animi nostri, et rursum non ignoret omnia, quae illi possunt occurrere in singulis deliberationibus, et denique perspectum habeat, quid magis congruum et aptum sit, ut moveat talem animum tali propensione et ingenio praeditum.“

Molina concord. (edit. paris. 1876. p. 302. 318. 364.) Deum docet, quid creata quaevis voluntas sub quibusvis conditionibus actura sit, propter altissimam et eminentissimam arbitrii comprehensionem cognoscere. „Certitudinem, inquit, scientiae illius mediae

provenire dicimus ex altitudine illimitataque perfectione intellectus divini, qua certo cognoscit, quod in se est incertum, idque eminentissima comprehensione in divina sua essentia cujusque arbitrii, quod sua omnipotentia creare potest." Sequitur hanc sententiam Becanus tract. 1. c. 10. q. 7. aliique non pauci; ac simillimam annis fere quadraginta ante primam editionem Concord. Molinae docuit Toletus in p. 1. q. 14. a. 13.

Dem. Voluntas creata sumpta cum omnibus ad agendum requisitis seu constituta in actu primo proximo potest velle vel non velle vel aliud velle, adeo ut cum nullo horum determinate connexa sit. Ergo ex voluntate in actu primo proximo posita nihil determinate cognosci cum certitudine potest. Atque haec, ut ex superioribus liquet, est saepe repetita doctrina s. Thomae, ut p. 1. q. 14. a. 13., ubi scribit, contingens ut est in sua causa non subdi per certitudinem alicui cognitioni, ideoque quicumque cognoscat effectum contingentem in causa sua tantum, non habere de eo nisi conjecturalem cognitionem. Contra quam doctrinam adduci eminentia comprehensionis divinae nequit, quasi ipsa fiat, ut per certitudinem divinae cognitioni illud subdatur. Quantacumque enim comprehensionis divinae perfectio sit, repugnat, ut per ipsam in causa determinate cognoscatur, quod nonnisi indeterminate in ipsa est. Ac sine pugna affirmari non posse arbitramur, quod Molina affirmat, perfectione intellectus divini id obtineri, ut Deus certo cognoscat, quod in se est incertum. Caeterum bene notetur, a Molina dici quod in se est incertum, ne quis opinetur, Molinae sententiam defendi posse fictione alicujus legis, ex rerum naturis prodeuntis solique Deo cognitae, qua constitutum sit, ut voluntas in actu primo proximo posita in utramque quidem partem determinare se possit, certissime tamen unam prae altera amplectatur.

Thesis XL.

Tuemur igitur, rationem, quam inquirimus, esse objectivam veritatem actionum, quas creata voluntas poneret, siquidem in determinatis conditionibus constitueretur.

Dem. Patres, inquit Card. Franzelin, ubicumque de liberis conditionatis agunt, rationem cur et quomodo ea Deus cognoscat, assignant solam infinitam perfectionem scientiae divinae. Hac

nempe admissa per se evidens esse censent, conditionata illa subdi scientiae Dei, ideoque ex parte termini supponunt objectivam veritatem determinatam. „Cui praescientiam (conditionatorum) tollis, aufers et divinitatem"; „liberam electionem (quae foret hominis morte praerepti) per vim praesciam habet cognitam"; „hujusmodi futurum aeque ac praeteritum Deus cognoscit"; „futura peccata (quae homo, si concederentur ei divitiae, commissurus esset) Deo tamquam praesentia sunt"; „sicut potentia Dei (ad hominem morte praeripiendum), ita scientia malorum (si homo diutius viveret) nonnisi perversissime et insanissime negatur". Ita Hieronymus cont. Pelag. dial. 3. 4. 6.; Gregorius Nyssenus orat. de iis, qui praemature abripiuntur; Nemesius de nat. hom. c. 44., et Augustinus de corrept. et grat. c. 8. et alibi. Hinc vides, Patres omnino in eodem censu habere relate ad scientiam Dei, sub conditione futura, quae actu numquam erunt, atque absolute futura. Utrorumque scientiam appellant praescientiam, praescientiam futuri, praesentiam futuri sub divino conspectu. Quo ergo abeunt strophae toties recantatae, Veteribus sufficientem visam esse distributionem in scientiam visionis et simplicis intelligentiae? Videlicet visum est Patribus, numquam futuros homines, qui concedentes visionem futurorum non etiam sub ea comprehenderent scientiam futurorum sub conditione; propter rei igitur evidentiam non putabant necessariam distinctionem praescientiae in duplex membrum. Et revera eadem ratio, ob quam futura absoluta aeternae scientiae divinae terminus sunt, est etiam ratio, ob quam conditionate futura ejusdem scientiae sunt objectum.

Itaque certum ratumque sit, futura conditionata ab aeterno determinatam veritatem habere non vi illationis ex causa in actu primo proximo constituta, sed vi emanationis actualis ex sua causa. Declarationem hujus rei petimus a Suario proleg. 2. c. 7., qui eam desumit ex comparatione futuri conditionati cum futuro absoluto.

Ut, quum de absolute futuris agitur, causa existit in mente Dei ipsique praesens sistitur, ita, quum de conditionate futuris sermo est, causa supponitur praesens menti Dei ad modum existentis sub conditione. Sic puta in hypothetico illo descensu Saulis ad urbem Ceilam, et hypothetica illa proditione Ceilonitarum a Deo praedictis, supponitur David manens in ista urbe ita menti divinae sub conditione praesens, ac si reipsa aliquando futurum id esset.

Deinde ut in absolute futuris de causa praesente in intuitu Dei ut existente vere in mente Dei affirmatur, hunc illumve actum libere ab ea positum iri, quia divina mens intuitu suo eam videt in actum influentem, ita in conditionate futuris de causa ex hypothesi concepta ut praesente sub tali existentia possibili vere in mente Dei affirmari potest, hunc illumve actum ab ea ponendum esse ex eadem hypothesi, quia divina mens ob infinitatem ac immutabilitatem suam intuetur ipsam sic ex hypothesi positam, in aliquem determinatum actum praesentialiter influentem, adeo „ut propositio, quae nostro modo concipiendi inde formatur, non sit hypothetica conditionalis propria et illativa, sed simplex et categorica, quae dici recte potest de conditionate extremo."

Quamobrem, ut in futuris absolutis veritas determinata est vi actualis emanationis eorum ex sua causa de facto futurae, quam Deus propter infinitam vim intelligendi intuetur, ita in conditionate futuris veritas determinata est vi actualis emanationis eorum ex sua causa ex hypothesi futurae, quam Deus propter eandem infinitatem certo cognoscere potest.

Hanc autem comparationem conditionate futurorum cum absolute futuris jure meritoque institui, inde manifestum redditur, quod eadem veritas, quae convenit absolute futuro, eidem necessario conveniat, ut concipitur ratione prius ut conditionate futurum. Si puta verum est, Judam sub conditionibus reipsa futuris Christum prodituram esse, non potest non esse verum, Judam, siquidem poneretur in istis conditionibus, prodituram esse Christum. Repugnat namque, propositionem absolutam intelligi objective veram, quin simul intelligatur ratione prius determinate vera propositio conditionata. Non igitur fictum et commentitium est, quod affirmat Suarez, eandem, quod praesentem quaestionem attinet, esse absolute et conditionate futurorum causam. Nam, inquit, „de causa aliquando vere futura, non alia ratione futurum aliquod cognosci potest ab habente vim intelligendi et intuendi futura, nisi quia talis causa in re ipsa in actu secundo futura est, qui actus non potest non esse certus et determinatus, et ita ad illum dicit habitudinem propositio de futuro, ut sit vera, et ad eundem terminatur intuitus Dei aeternus et infinitus, sed eodem modo causa ex hypothesi proposita et apprehensa ac si futura esset, consequenter transitura esset in actum secundum, qui in re non posset esse,

nisi certus et determinatus. Ergo propositio de futuro dicens habitudinem ad talem effectum, in re erit vera, et ad eandem infinitatem et immutabilitatem intuitus divini pertinet, ut illam attingat.“ Ac probandum est, quod idem eximius theologus addit: „Sicut captum humanum superat intelligere, quomodo divinus intuitus et intellectiva virtus hanc habeat efficacitatem in conditionatis, ita plane in absolutis, neque est major difficultas in illis, quam in his, si quis attente et considerate rem inspiciat.“

Ex dictis facile est ea diluere, quae contra thesim objici solent. Unum tantum commemoramus; scilicet objectiva veritas actuum futurorum fundatur in ipsorum esse. Jam vero, ut nunc detur futura absoluta habere ejusmodi esse in se, nullum datur tale esse futurorum conditionatorum. Solutio hujus difficultatis continetur distinctione inter esse reipsa et absolute, et esse ex hypothesi futurum, seu inter esse, quod actu erit, et esse, quod actu foret, si verificarentur conditiones actum primum proximum constituentes. At dices, res omnes, antequam fiunt, esse in causa sola habent; ideoque esse futurum pariter in sola causa habent; in causa autem actus futuri determinatum esse non possident. Verum haec difficultas non minus contra determinatam veritatem futurorum absolutorum, quam contra conditionatorum futurorum veritatem determinatam pugnat. Nam etiam illa, antequam fiant, non habent esse in se, habebunt tamen esse in se, ut haec habitura essent, si conditiones actum primum proximum constituentes actu ponerentur. Itaque respondemus, actus futuros, antequam fiant, habere esse in causa tantum, ita tamen, ut prout sunt in causa ordinem ad seipsos dicant, prout erunt vel forent praesentes suo tempore, non autem sine omni ejusmodi ordine. Item esse futurum illos habere in causa tantum, ita tamen, ut futuri denominatio cadat quidem in esse, quod est in causa, desumatur autem ab ordine, quem diximus, non vero ita, ut futuri denominatio cadat in esse, quatenus est in causa. Porro hic ordo, licet, ut observat Suarez, „secundum compositionem mentis nostrae sit aliquid rationis, in mente Dei est objectiva praesentia, quam illud esse habet in aeternitate, ratione cujus veritas illa per modum praesentis cognoscitur, quamvis in ordine ad nos denominetur futura secundum varias temporis differentias.“

Sed de his, quae maxime Suario praeeunte constituimus, addubitat P. Kleutgen de ipso Deo n. 548. Primo quidem opinatur,

expositam sententiam sine solutione relinquere quaestionem, quae in hac materia est potissima, scilicet sub qua ratione considerata essentia divina repraesentet futura conditionata. At nobis videtur, istam sententiam revera respondere ad hanc quaestionem. Statuit namque, essentiam divinam repraesentare futura conditionata, sicut et absoluta sub ratione ideae infinitae, seu ea representare, quia, utpote infinita in ratione esse repraesentativi, determinata est ad repraesentandum quidquid repraesentabile est atque ad exhibendam intellectui divino omnem veritatem. Bene quidem, dices; verum ipsa hujusmodi determinatio essentiae divinae eo nititur, quod ipsa est principium omnium ab ipsaque omnia pendent. Ita utique est, atque idcirco essentia divina repraesentare non potest ea, quorum ipsa non est supremum primumque principium, quaeque ab ipsa in ratione entis non pendent. Hoc tamen non est idem, quam essentiam divinam repraesentare omnia, quatenus est ipsorum principium supremum. Non enim omnium est principium determinans ad unum, sed actuum liberorum, sive absolute sive conditionate futurorum est principium minime ad unum determinans. Licet igitur essentiae divinae ratio ideae infinitae seu esse repraesentativi infiniti sine ratione supremi omnium principii convenire nequeat, attamen haec non ideo etiam est ratio omnis repraesentationis in Deo, si ea terminative spectatur. Hinc apparet, repraesentationes quasdam, eorum nempe, quorum Deus principium ad unum determinans non est, ad essentiam divinam sub ratione ideae infinitae, non autem sub ratione principii et causae referendas esse. Itaque sententia, quam propugnamus, omnino quaestioni satisfacere videtur, sub quanam ratione essentia divina repraesentet futura libera sive conditionata sive absoluta.

Aliud est, quod idem auctor in nostra sententia notat. Axioma, inquit, quo notitiam a cognoscente et cognito gigni tenemus, certe de eo valet, quod non in alio, sed in se cognoscitur. Quare affirmare, hinc futura contingentia in se ipsis cognosci, inde per ea intellectum divinum ad ea cognoscenda non moveri, est velle conciliare, quae conciliari non posse videntur. Quaecumque enim sit virtus intelligendi, intelligens sibi soli non est causa intelligendi, nisi alia a se intelligat intelligendo se; et quoniam plures ex theologis, de quorum opinione loquimur, hoc ipsum, Deum alia a se non cognoscere nisi cognoscendo se, cum S. Thoma defendunt, plane non assequor, quomodo sibi cohaereant. Praeterea

haec quoque duo, quae ab iisdem theologis ad ista concilianda dicuntur, id est, in divina futurorum cognitione Deum ipsum esse objectum formale, futura autem materiale, et, futura non in Deo tamquam medio cognito, sed in se ipsis immediate cognosci, inter se pugnare videntur, quum si futura in Deo tamquam medio cognito non cognoscantur, cognitio sui Deo ratio non sit ipsa attingendi.

Ad haec nostra opinione ex iis, quae supra diversis in locis exposuimus, responderi haud difficulter potest. Paucis igitur rem absolvamus. Universim distinguenda apprime est ratio, quâ est cognitio, a ratione, quâ est talis cognitio. Si utraque se tenet ex parte cogniti, tum nulla est dubitatio, notitiam objecti gigni a cognoscente et cognito; si nempe eodem aliqua notitia vel cognitio est, et talis est, ab objecto cognito formam suam ac determinationem habet. Si autem sola ratio, qua cognitio est talis cognitio, non autem ratio, qua est, se tenet ex parte objecti cogniti, asseri nequit notitiam objecti gigni a cognoscente et cognito, quum hoc ipsi formam non tribuat, nec ipsam determinet, sed tantum terminet, ut scholae theologi loquuntur. Jam vero futura contingentia prae divina cognitione non sunt ratio, quâ haec est, sed tantum ratio, qua est talis cognitio; ideoque divinae cognitioni formam non tribuunt, eamque non determinant, sed solum terminant.

Deinde idem non sunt in alio cognoscere et alio cognoscere. Sic Deus certe effectus necessarios cognoscit non solum in se, sed etiam in causis suis proximis, non vero ullo modo eos cognoscit alio, sed tantum seipso. Item idem non sunt aliquid cognoscere in se ipso, et idem cognoscere se ipso. Sic Deus certe omnes creaturas cognoscit in se ipsis, non vero cognoscit ipsis, sed tantum se ipso Deo. Itaque idem etiam non sunt, Deum cognoscere futura contingentia in se ipsis, et ipsum ea cognoscere ipsis, non autem se ipso Deo. Nescio autem, an haec satis a P. Kleutgen distinguantur.

Majoris autem momenti est distinctio inter medium, in quo cognitionis, et medium, quo cognitionis. Quum futura contingentia dicuntur a Deo cognosci non in divina essentia, sed in se ipsis, a divina essentia excluditur quidem prae illis ratio medii, in quo, minime vero ratio medii, quo cognitionis eorumdem. Imo hanc eidem essentiae convenire inde conficitur,

quod utpote plenitudo intelligibilitatis sit infinita Intellectio et Idea, proindeque per semetipsam determinata ad repraesentandam omnem veritatem. Liquet proinde, affirmationem, futura contingentia non in divina essentia, sed in se ipsis a Deo cognosci, non id secum connexum habere, ut negetur, rationem cur a divina cognitione futura contingentia attingantur, totam in ipsa divina essentia esse sitam, sed ut negetur, rationem futurorum contingentium in se, qua nempe fit, ut potius sint, quam non sint, quaque determinate vera sunt, esse ipsam divinam essentiam.

Atque his, ut par est, ob oculos habitis, in procinctu est, sententiam, de qua agimus, propugnari optime posse, quin pertimescendum sit, ne cogamur admittere assertiones, quae secum non concordent.

CAPUT V.

De voluntate et Bonitate Dei.

Thesis XLI.

Est in Deo vere et proprie voluntas, quae sola ratione ab essentia divina distinguitur, et non minus quam Esse et Intellectus Dei actus purus credenda est.

Dem. part. I. Nomine voluntatis Dei intelligimus immanentem ipsius operationem, quae fertur in bonum divina scientia repraesentatum. Tum fides vero tum ratio, eam in Deo admittendam esse demonstrant.

De fide constat inter omnes. Sexcenties divinae litterae voluntatem et amorem Dei commemorant. Deum nos praedestinare dicunt secundum propositum voluntatis suae, notum nobis facere sacramentum voluntatis suae, omnia secundum consilium voluntatis suae operari, omnia, quaecumque voluerit, fecisse; Deum velle non mortem peccatoris, sed ut convertatur et vivat, omnes homines velle salvos fieri, velle observationem mandatorum suorum; a Deo diligi mundum, Deum diligere diligentes se, virtutem et veritatem amare, peccatum autem et mendacium odio prosequi.

Eandem fidem inculcant ss. Patres, qui continuo de voluntate ac amore Dei loquuntur, ita ut plane superfluum sit singularia ex ipsorum operibus testimonia depromere. Et certo nemo eorum, qui christiano nomine censentur, imo nemo eorum, qui veri Dei existentiam agnoscunt, inveniri potuerit, qui Deum vere ac proprie voluntatem habere non profiteatur.

Et sane, ut rationis etiam dictamen consulamus, voluntas ex sese dicit perfectionem simpliciter simplicem. Nulla vero ejusmodi perfectione Deus carere potest.

Deus praeterea est Spiritus absolute perfectus. Atqui omnibus consentientibus ad rationem spiritus non intellectus tantum, sed etiam voluntas pertinet.

Ad haec, Deus est perfecte intelligens; ergo etiam volens. Nam — haec videtur esse ratio s. Thomae p. 1. q. 19. a. 1. — ad omnem formam sequitur appetitus formae proportionatus; unde ad formam naturalem sequitur appetitus naturalis, ad formam autem cognitam appetitus vitalis, vel sensitivus vel intellectualis. Ac vix et ne vix quidem substantiam intelligendi virtute praeditam, volendi autem virtute destitutam concipere valemus. Illa enim fit, ut haec substantia rationem boni, qua talem intelligere possit. Haec vero intellectio essentialem ordinem ad actum voluntatis, quem dirigat, dicit. Quare essentialem pariter ordinem intelligendi virtus ad volendi virtutem dicit.

Dem. part. II. Iisdem ex scripturis testimoniis haec pars probatur, quibus absolutam Dei simplicitatem vindicavimus. Ad eadem quoque Patrum testimonia, quae de divina simplicitate tractantes adduximus, hic provocare licet. Diserta tamen quaedam ex operibus Patrum addere juverit. Maxime huc referendum est argumentum, quo Patres Filium esse verum Deum inde confirmarunt, quod is sapientia, voluntas et potentia Patris nominetur. Tum huc responsio spectat, qua occurrerunt commento Arianorum, Filium non substantiae, sed voluntatis Patris similitudinem et imaginem esse. Reposuerunt nempe cum Cyrillo Alexandrino dial. 5. de ss. Trinitate: „Quum simplicem et potiorem, quam ut composita sit, existimes divinitatem, — recte autem existimas — non aliud ab ipso erit ipsius voluntas. Voluntatem porro si dixeris, Dei ac Patris naturam significaveris.“ Nam, ut loquitur Junilius Africanus de part. div. leg. l. 1. c. 19., Deus „simplex est, nec est in eo aliud essentia, quam voluntas. . . . Itaque et essentia et natura facit, quia ei nihil accidens est, et tamen etiam voluntate, quia nihil necessitate efficit aut coactus. . . . Ideo Deus natura vel essentia facere dicitur, ne voluntas in eo quasi aliud aliquid demonstretur. Et ideo voluntate, quia nihil operari compellitur, sed essentialiter vult et voluntate subsistit.“ Habent haec, sicut illa Augustini conf. l. 13. c. 16: „Essentia tua scit et vult incommutabiliter, et scientia tua est et vult incommutabiliter, et voluntas tua est et scit incommutabiliter.“

Profecto propria Deo simplicitas non patitur compositionem ullam, eam nominatim, quae ex subjecto est et accidentibus. Nequit igitur alia esse voluntatis ab essentia in Deo distinctio, quam distinctio rationis.

Quum deinde eatenus Deo voluntas conveniat, quatenus est naturae intelligentis, ac eatenus ipsi competat actu velle, quatenus proprium ipsi est actu intelligere, voluntas ac velle Dei ita ad divinam essentiam se habent, sicut ad hanc ipsius intellectus et intelligere se habent. Sicut itaque intellectus Dei est ipsa divina essentia, ita quoque voluntas Dei ipsa essentia est.

Est denique Deus ipsa Vita. Ergo non solum est intelligens et volens, sed etiam ita intelligens et volens, ut ipsius intelligere et intellectio, ipsius velle et volitio sit ipsius Esse. Quare ratione sola ab essentia divina distinguitur voluntas divina, estque haec ut Esse divinum actus purus et infinitus.

Thesis XLII.

Sicut igitur Deus hinc est ipsum Velle ipseque Amor subsistens, ita inde est ipsa Bonitas subsistens, ideoque eminenti sensu, ut Augustinus loquitur, omnis boni Bonum.

Dem. part. I. Voluntas Dei est actus purus et infinitus, ideoque Velle purum et infinitum. Atqui Deus est ipsa sua voluntas. Ergo Deus est ipsum Velle purum et infinitum, seu ipsum Velle subsistens. Hoc autem esse nequit, quin sit ipse Amor subsistens. Nam, ut inquit s. Thomas p. 1. q. 20. a. 1., sunt „quidam actus voluntatis et appetitus respicientes bonum sub aliqua speciali conditione, sicut gaudium et delectatio est de bono praesenti et habito; desiderium autem et spes de bono nondum adepto. Amor autem respicit bonum in communi, sive sit habitum sive non habitum; unde amor naturaliter est primus actus voluntatis et appetitus, et propter hoc omnes alii motus appetitivi praesupponunt amorem quasi primam radicem; nullus enim desiderat aliquid, nisi bonum amatum, neque aliquis gaudet nisi de bono amato; odium etiam non est nisi de eo, quod contrariatur rei amatae, et similiter tristitiam et caetera hujusmodi, manifestum est in amorem referri sicut in primum principium. Unde in quocumque est voluntas vel appetitus, oportet esse amorem. Remoto enim primo, removentur alia.“

Dem. part. II. Nota illa Aristotelis ethic. l. 1. c. 1. definitio, qua dicitur, „bonum esse, quod omnia appetunt“, non una ex causa a multis rejicitur, eo autem maxime nomine, quod non ideo ens sit bonum, quia appetibile, sed e contra ideo, quia bonum, appetibile. Bonum igitur statuunt ipsam rei entitatem dicere, connotata inclinatione in eadem re ad ipsam. Qua notione praestituta sponte sequitur, ens, quod hinc sit ipsum Esse, inde vero infinitus Amor, esse Bonitatem subsistentem.

Si vero Deus est ipsa Bonitas subsistens, inprimis supremum principium et prima origo omnis boni est. Certe rationem inquirenti, qua fit, ut quidquid est, bonum sit, ideoque ratio boni quaedam explicatio intimae rationis entis sit, non aliud, quod respondeatur, occurrit, quam idcirco omne, quod est, bonum esse, quia omne ens analoga quaedam participatio est illius Esse, quod est ipsum Velle ac Amor subsistens.

Est deinde Deus, quia est ipsa subsistens Bonitas, etiam finis omnis boni. Nam quum omne bonum sit participata quaedam similitudo Bonitatis subsistentis, ad hanc illud secundum omnem rationem, quae cum boni ratione conserta est, refertur, ideoque ad eam refertur non solum quoad primam rationem boni, quam habet, sed etiam secundum perfectionem et absolutionem hujus rationis. Jam vero, sicut relatio ipsius ad Bonitatem subsistentem secundum illam rationem est relatio ipsius ad eam, ut ad principium et originem, ita relatio ipsius ad Bonitatem subsistentem secundum hanc rationem est relatio ipsius ad eam, ut ad finem.

Deinde Bonitas subsistens in se suae bonitatis rationem continet simulque ratio est omnis bonitatis caeteris convenientis. Quare ipsa ad nihil refertur, quod distinctum ab ea est, ad ipsam tamen omnia referuntur, quibus ratio boni inest. Ergo ipsa simpliciter finis ac omnis boni finis est.

Denique illud est omnis boni finis, quod omni bono Bonum est. Atqui Bonitas subsistens, quia supremus fons boni est, est omni bono Bonum. Praeclare igitur Augustinus Deum dixit omnis boni Bonum. Ac praeclare angelicus Doctor p. 1. q. 6. a. 4. scripsit: „Unumquodque dicitur bonum bonitate divina, sicut primo principio exemplari, effectivo et finali totius bonitatis. Nihilominus tamen unumquodque dicitur bonum similitudine divinae bonitatis sibi inhaerente, quae est formaliter sua bonitas denominans ipsum. Et sic est bonitas una omnium et etiam multae bonitates.

Thesis XLIII.

Quoniam voluntas divina est ipsa essentia Dei spectata sub ratione substantialis volitionis, princeps et formale ipsius objectum sola est infinita essentia divina.

Dem. Repugnat Velle, quod determinationem suam ab alio, quam ab ipso esse volentis habet, esse idem cum hoc esse. Ergo, quum voluntas divina sit ipsa essentia divina spectata sub ratione substantialis volitionis, ea a sola essentia divina determinationem suam habet, ideoque haec sola est formale et princeps ipsius objectum.

Velle divinum deinde est actus purus, ideoque in simplicissima unitate continet, quidquid in ratione τοῦ velle concipi potest. Quare princeps et formale ipsius objectum id solum esse potest, quod actus est exclusa omni potentia, et in simplicissima unitate comprehendit, quidquid in ratione boni concipi potest; quod est sola infinita essentia Dei.

Adde quod, quoniam Velle, quod est voluntas divina, est Velle subsistens, tota ipsius ratio in ipso sita sit necesse est. Ea autem conditione tantum obtinere id potest, quod formale et princeps istius Velle objectum sola essentia divina est.

Denique fac non solam essentiam Dei esse formale et princeps divini Velle objectum, pessumdata hac positione foret independentia divini Velle, ipsiusque imo Esse divini. Illius quidem, quia aliquod in Deo exstaret velle, quod ab alio a Deo distincto tamquam a causa movente penderet. Hujus vero, quia Deus sine eo, quod praeter ipsius essentiam prae voluntate divina formale objectum esset, beatus esse, hoc est perfectum actum seu plenum esse possidere non posset.

Thesis XLIV.

Hinc sponte fluit, voluntatis divinae, ut ad bona a divina essentia distincta refertur, principem volendi rationem esse ipsam Bonitatem divinam, ita ut Deus extra se velle nihil possit, quod non ideo velit et amet, quia se ipsum vult et amat.

Dem. Velle divinum, cujus terminus sunt bona ab essentia divina distincta, in se est ipsum subsistens Velle divinum. Ergo,

ut hujus, ita illius quoque princeps et formale objectum est sola essentia seu bonitas divina. Idem autem hoc est, quam bonitatem divinam divinae voluntatis, ut ea ad bona a divina essentia distincta refertur, esse principem volendi rationem.

Praeterea quodcumque divinum Velle in ipso Deo consideratum est Deus, ideoque Deus est, qui vult, Deus est, quod vult, et Deus est velle, quo vult. Unde quodcumque divinum Velle necessario est Velle, quo Deus se ipsum vult, et quicumque amor divinus, est amor, quo se ipsum Deus amat. Hoc igitur de illo etiam Velle illoque amore divino valet, cujus terminus bona sunt ab essentia divina distincta. Ita autem si res habet, ulteriori probatione sane opus non habet, bonitatem divinam voluntati divinae, ut ea refertur ad bona ab essentia divina distincta, principem volendi rationem esse, Deumque hujusmodi bona non amare, nisi quia semetipsum amat et vult.

Ad haec: Bonitas divina ratio est suprema totius, quae in bonis a Deo distinctis inest, bonitatis et amabilitatis. Ergo necessario ratio etiam est, ob quam illa bona terminus sunt divini Velle amorisque divini.

Denique ex dictis constat, bona a Deo distincta et diversa eatenus esse, quatenus participata quaedam divinae bonitatis similitudo sunt. Quamobrem divina voluntas ad ea sub hoc tantum respectu refertur et referri potest, aliamque habere nequit principem ea volendi rationem, quam bonitatem ipsam divinam. „Sicut Deus, ita ad rem s. Thomas in I. dist. 45. q. 1. a. 2., cognoscendo essentiam suam cognoscit omnia, quae sunt ab eo, inquantum sunt similitudo quaedam veritatis ejus, ita etiam volendo vel amando essentiam suam, vult omnia, quae sunt ab eo, inquantum habent similitudinem bonitatis ejus. Unde id, quod est volitum primo ab eo, est bonitas sua tantum. Alia vero vult in ordine ad bonitatem suam.“

Merito igitur bonitatem Dei finem esse Dei ad extra operantis dicimus; falso autem eandem causam finalem diceremus. Tum solum, ut s. Thomas p. 1. q. 19. a. 5. nos instruit, aliquid est causa finalis realis volendi, quum non uno eodemque, sed diverso actu voluntas hinc illud, inde media ad illud attingit. Jam vero Deus uno eodemque actu bonitatem suam tamquam finem, et creaturas tamquam media vult. Quare nec bonitas divina nec aliud quidpiam potest esse causa realis volendi. Ac Vasquez

disp. 82. in p. 1. nec bonitatem divinam, nec quamcumque creaturam causam finalem realem voluntatis divinae esse posse scribit. Non illam, quum unum idemque sit cum actu voluntatis et amore, cujus objectum sit. Non hanc, quum non „moveat voluntatem Dei gratia sui, sed tamquam medium (supple: diffundendae, non comparandae bonitatis suae) ei comparetur; Deum enim gratia suae ipsius Bonitatis omnia creata amare dici.“ Atque hac de causa Suarez metaphys. disp. 23. sect. 9. monet, particulam propter in hac enuntiatione: Deus amat se vel alia propter bonitatem suam, non veram causalitatem, sed tantum rationem divinae voluntatis denotare. Hinc dicendum non esse, Deum amare se propter se tamquam finem, permitti summum hanc rationem loquendi posse, si negative accipiatur, ad significandum nempe, Deum non habere alium finem. Dici autem posse, Deum amare alia propter bonitatem suam tamquam finem, quum hac loquutione ex sese tantum ratio amandi alia significetur.

Thesis XLV.

Voluntas divina prae rebus a Deo diversis et distinctis, perfectissima libertate pollet, ita ut Deus illas sic velit, ut easdem etiam nolle potuerit.

Dem. Haec veritas inprimis scripturarum auctoritate est firma. Ipsi suffragantur, quae legis Ps. 113. 3. et Ps. 134. 6. Ne dicamus, his textibus, si sensu, quem ex communi usu loquendi habent, accipiantur, aperte significari, libere Deum omnia fecisse; certum est, hanc ex illis elici propositionem: Deus fecit, quae voluit. Qua edocemur, divinae effectioni supponi terminum, non ut simpliciter aliquid est, quod effici potest, sed ut aliquid quod volitum est; ac proinde cum dependentia a divina voluntate. Ita autem si res habet, illam propositionem merito hoc pacto explicamus: Deus fecit, quae voluit, et quia voluit, hoc est libere omnia fecit.

Eandem veritatem colligis ex Dan. 3. 16. sq., ubi statuitur, rationem, cur aliquid, quod efficere Deus potest, reipsa non efficiatur, in voluntate Dei quaerendam esse. Hoc vero idem est, quam potestatem Dei ad agendum potius, quam ad non agendum a voluntate determinari, ideoque plena ipsam libertate operari.

Quod idem evincitur ex verbis Apostoli Ephes. 1. 11. et I. Cor. 1. 27., quibus Deo tribuitur, quod omnia operetur secundum consilium voluntatis suae, seu secundum consilium acceptatum a voluntate, quibusque Deo electio adscribitur, quae s. Thoma auctore est appetitus praeconsiliati, ideoque consilium, quod libertatem supponit, sequitur.

Alia eodem pertinentia scripturae testimonia occurrunt Rom. 9. 18.; I. Cor. 12. 11.; Joan. 3. 8. et plura apud Petavium de Deo l. 5. c. 4.

Cum scripturae doctrina jungitur Patrum suffragium. Ariani in haereseos subsidium (cf. Petavium de ss. Trin. l. 6. c. 8.) inter alia effugia hoc quoque excogitarunt, ut dicerent: Filium voluntate productum esse a Patre. Quae sententia id commodi habebat, ut concedi non posse videretur, quin pro usu loquendi illius aetatis sequeretur, Filium esse creaturam, utpote libere productum, ac vicissim negari non posse videretur, quin pro usu pariter communissimo asseri videretur, Filium a Patre invito et vim passo genitum esse. Hinc Patrum alii Filium voluntate genitum esse affirmabant, nomine voluntatis intelligentes exclusionem coactionis fatalisque necessitatis, alii voluntate productum negabant, nomine voluntatis intelligentes liberam voluntatem. Liquet proinde et Arianis et orthodoxis communem fuisse fidem, in iis, quae Deus non sunt, divinam voluntatem non necessario, sed libere versari. Hac enim de causa Ariani liberam volebant Filii productionem, et orthodoxi non liberam, sed necessariam, non tamen coactam.

Et certe Patres, quum de rebus, quae extra Deum sunt, disserunt, inculcant, non necessitate, sed voluntate Deum facere, quae facit. „Nullam, inquit Augustinus de fid. cont. Manich. c. 28., necessitatem patitur Deus, neque necessitate facit, quae facit, sed summa et ineffabili voluntate.“ Ac Epiphanius haer. 23. n. 5.: „Deus Pater hominem et caetera omnia pro sua voluntate procreavit.“ Et Basilius in hexaëm. hom. 1. contra veteres philosophos, qui docuerant, mundum a Deo, ut umbram a corpore, et ut splendorem a luce manare, declarat, inconcussum fidei dogma esse, mundum a Deo non necessario procreatum esse.

Patres deinde disertis verbis, Deum liberi arbitrii esse docent; ut puta Macarius hom. 15. hominem dicit „eo ipso ad imaginem Dei esse factum, quod liber sit suique juris, quoniam, ut Deus est liberi arbitrii, et quod vult, facit, ita et tu es liberi arbitrii.“

Tradunt praeterea Patres idem dogma, quum scribunt, Deum et potuisse et posse plurima, sed noluisse et nolle. Sic Chrysostomus hom. 24. in Gen.: „Quid ita, ait, nonne poterat, si vellet, vel in uno die totam pluviam immittere? Quid una die dico? Etiam uno momento.“ Ac Theodoretus serm. 4. cont. gent. scribit, voluisse Deum non quanta posset, sed quanta sufficere judicaret. „Nam ipsi facile quidem erat, decem aut viginti millia creare mundorum, quandoquidem velle omnium effectionum facillimum est, siquidem etiam nobis omnium facillimum est velle. Sed voluntatem nostram vis et facultas non sequitur. At universorum Deo possibilia sunt quaecumque vult, quippe cum voluntate conjuncta est potestas. Nihilominus non potentia mensus est creaturam, sed quaecumque voluit, fecit.“ Similia habent Tertullianus cont. Prax. c. 10.; Ambrosius in hexaem. l. 2. c. 2.; Augustinus enchirid. c. 95.; Antipater Bostrensis apud Damasc. in Eclog. lit. A. tit. 72., aliique. Hac porro doctrina Deo tribui libertatem patet. Hac enim negata asserendum tibi necessario erit, Deum nihil praeter ea, quae reipsa facit, facere posse, Deum operari omnia, quae operari potest, quin ab operatione cessare, aut alio modo operari possit.

Fuit eadem etiam constans professio theologorum scholae; ut Petri Lombardi l. 1. sent. dist. 45—47.; l. 2. dist. 25.; Alexandri Halensis p. 1. q. 21. memb. 2.; Alberti Magni p. 1. q. 77. memb. 2. 3., et q. 79. memb. 2. a. 1.; Scoti in I. dist. 8. q. 4., et dist. 44. 45.; Bonaventurae in I. dist. 44.; Thomae in I. dist. 47. a. 1.; de verit. q. 23. a. 4.; de pot. q. 3. a. 15.; p. 1. q. 19. a. 3.; cont. gent. l. 1. c. 81. et alibi.

Accedunt argumenta evidentia. Quum divinum Velle essentialiter sit Velle essentiae divinae, ideo solum ipsum affirmari potest necessario esse Velle rerum a Deo distinctarum, quia, nisi tale esset, esse non posset, quod absoluta necessitate est, nempe Velle essentiae divinae. Atqui Velle divinum nec ideo est Velle essentiae divinae, quia simul est Velle creaturarum, nec ideo est simul Velle creaturarum, quia est Velle essentiae divinae. Non primum, quia tunc non esset ipsa essentia divina, sed concurrente aliquo ab essentia divina distincto, ex hac ut actus ex potentia prodiret. Non alterum, quum Velle divinum non minus perfecte sit Velle essentiae divinae, si simul est Velle non-existentiae creaturarum, quam si simul est Velle existentiae earumdem, quum Deus non

minus volendo illam, quam volendo hanc affirmet infinitam plenitudinem et independentiam sui Esse.

Fere eodem redit hoc argumentum. Ex superioribus constat, ea, quae extra se Deus vult, velle ipsum non posse, nisi ut medium. Ea itaque tantum ex causa Deus necessario velle creaturas affirmari posset, quod sine hac voluntate vel non habeat plenitudinem τοῦ esse, vel non perfecte essentiam suam cognoscat, vel non perfecte eam amet. Atqui horum nihil statui potest. Non primum, quia Deus, quum sit Ens a se, per se et cum absoluta independentia est, quidquid est et esse potest. Non alterum, quia Deus per se non solum est subsistens Intellectio sui ipsius, sed etiam subsistens Intellectio omnium, quae praeter Deum esse possunt, ideoque, nulla licet re praeter Deum existente, essentiam tamen suam secundum omnem rationem cognoscibilitatis ei propriae perfectissime cognosceret. Non tertium; quia quamvis aliquod in Deo Velle respectu eorum, quae extra Deum esse possunt, concipere debeamus, hoc tamen Velle ex aequo decernere potest existentiam vel non existentiam eorum. Eatenus namque hujusmodi Velle spectat ad Velle illud, quo Deus perfectus et beatus est, quatenus ipso Deus summam suam independentiam sibi propemodum dicit, ut in ea infinita complacentia conquiescat. Atqui id ex aequo obtinet, sive hoc Velle ad existentiam sive ad non-existentiam eorum, quae extra Deum esse possunt, terminetur.

Ex hoc argumento perspicis potissimam rationem, qua nititur affirmatio, Deum a tota aeternitate determinatum esse ad volendum aut existentiam aut non-existentiam rerum a Deo distinctarum. Scilicet decretum Dei de condendis vel non condendis creaturis pertinet ad necessarium amorem, quo essentiam suam Deus amplectitur. Sunt vero etiam aliae ejusdem affirmationis rationes. Prima est haec: Sicut possibile, ut pure possibile ac intelligibile est, aeternum et necessarium intellectus divini objectum est, ita idem, ut disjunctive ad existendum vel non existendum refertur, necessarium et aeternum objectum est divinae voluntatis, ideoque oportet per hanc ab aeterno determinata sit ejus aut existentia aut non existentia. Altera ita habet: Nulla in Deo imperfectio cogitari potest. Jam vero totalis suspensio decreti, de quo agimus, sine imperfectione esse non potest. Foret enim in Deo admittenda non solum indifferentia, cujus ratio est tantum ex parte objecti, quae utique perfectio est, sed etiam indifferentia, cujus ratio est

etiam ex parte subjecti, quae, utpote non simpliciter activa, et aliquam potentialitatem habens admixtam, sine imperfectione non est. Atque haec confirmant ea, quae alibi docuimus, scilicet libertatem decretorum divinorum consertam minime esse cum statu indifferentiae in Deo, et libera decreta divina non praesupponere indifferentiam, sed eam dumtaxat includere.

Quid igitur? Numquid unicus tantum in Deo est libertatis usus? Ita sane; semel tantum in ipsa aeternitate decernit de omnibus extra se, et in eo, quod decrevit, perpetuo manet. Cave tamen, ne inde concludas, Deum nunc jam nihil libere velle, aut certe liberum non esse ad nolendum, quod voluit. In Deo enim proprie non datur voluisse, sed tantum velle. Simpliciter enim libere vult in sua aeternitate, et eadem libertate in eodem decreto perpetuo manet. Si vero per comparationem ad tempus loqui velis, vere dicis, Deum nunc necessario, necessitate nimirum ex suppositione, velle, quod prius voluit, Deum praeterea non esse liberum ad nolendum, quod voluit, in sensu tamen composito, non autem in sensu diviso.

Duo sunt, quae in hac quaestione de libertate voluntatis divinae aliquam difficultatem creant. Primum est comparatio, quae in ss. Patrum operibus haud infrequens est, qua bonitatem divinam comparant cum sole radios suos diffundente. Verum non eo haec comparatio spectat, ut doceamur, eadem necessitate, qua sol radios suos emittit, Deum bona sua communicare, sed eo refertur, ut nobis declaretur, solum Deum esse omnium bonorum supremum fontem, ab eoque ita bona sua communicari, ut ipse nihil perdat, nihil inde acquirat, nihilque acquirere intendat, ac ab eo bona, licet cum diverso pro subjectorum dispositione effectu, attamen citra ullam acceptionem personarum conferri.

Alterum est tritum illud: Bonum est diffusivum sui. At si cum s. Thoma cont. gent. l. 1. c. 37. illud intelligis de diffusione, quae fini prae mediis propria est, nulla est in eo difficultas, quae doctrinam de libertate divina afficiat. Nec magna in eo difficultas est, si diffusio prae oculis habeatur et communicatio efficienter spectata. Duo ad hanc requiruntur, ut nempe bona communicanda possideantur, et ut possessa diffundantur. Illud fit bonitate, quam ontologicam nominare possumus, hoc fit bonitate, quam vulgo benignitatem appellant. Porro utraque in Deo est infinita. Neutra autem obstat libertati Dei. Non prior,

quum ex ea unum id sequatur, bonum infinitum esse infinite accommodatum ad bona aliis communicanda. Non posterior, quum benignitas sine libertate concipi nequeat, ac proinde numquam infinite perfecta esse possit, nisi conjunctam secum habeat in eo, in quo est, perfectionem, qua hoc sibi sufficientissimum sit, nihilque per omnes benignitatis suae effectus acquirere possit. Infinita igitur Dei benignitas non repugnat Dei libertati, sed satius eam postulat. At, quaeres, nonne Deus nolendo creaturas contra benignitatem suam agit? Minime, sed tantum non agit secundum ipsam.

Thesis XLVI.

Jure igitur a concilio vaticano damnata est sententia, Deum res ab ipso distinctas non voluntate ab omni necessitate libera, sed tam necessario velle, quam vult se ipsum.

Dem. Concilium vaticanum tamquam haeresim rejecit can. 5. doctrinam, Deum non voluntate ab omni necessitate libera, sed tam necessario creasse, quam necessario amat se ipsum. Fuit haec doctrina Güntheri. Quam vero aliena ea sit a doctrina, quam revelationis fontes continent, constat ex thesi proxime praecedente, quae praeterea probat, rationi quoque eam adversari. Nihilominus superfluum minime ducimus, speciali examine ipsius apertum reddere, eam nullo, et ne apparente quidem fundamento nixam esse.

Opinabatur Güntherus, rerum a Deo distinctarum productionem ab ipsa vita Dei, tam absoluta, quam relativa reddi necessariam. Ab absoluta quidem, eo quod creaturae sint terminus intellectus et amoris divini, in quibus absoluta Dei vita consistit; terminus autem cum vita Dei cohaerens, non idealis tantum, sed necessario realis sit; a relativa autem, eo quod affirmatio Dei ut Ego flagitet affirmationem creaturarum ut non-Ego, quae proinde aeque, quam illa realis sit.

Refutationem hujus opinionis quoad primum momentum, quod complectitur, praeoccupavit Suarez metaphys. disp. 30. sect. 16. n 41., demonstrando, cum vita absoluta Dei conjunctam quidem necessario esse intellectionem omnium possibilium, amorem autem, quo esse illis donetur, cum eadem minime necessario esse conjunctum. Ea enim, eximio hoc theologo auctore inter illam intellectionem

et hunc amorem est differentia, „quod Deus per illam comprehendit necessario creaturas possibiles, quia comprehendit suam infinitam perfectionem et potentiam, cum qua creaturae habent necessariam connexionem in esse possibili, et consequenter in esse scibili seu intelligibili, quia connexio effectus ut possibilis cum potentia est omnino necessaria et ideo comprehensa potentia, quae sua sola virtute continet totum effectum, comprehenditur effectus ut possibilis, etiamsi numquam sit futurus; nam, ut dixi, intellectus ex se praescindit ab actuali existentia. At vero amor Dei, quantumvis perfectus non habet necessariam connexionem cum amore creaturarum, quia actuale esse creaturae non habet necessariam connexionem cum bonitate Dei, amor autem non est sine ordine ad actuale esse.“ Itaque cum absoluta vita Dei antecedente necessitate cohaeret intellectio creaturarum, considerato ipsarum esse non actuali, sed possibili, quod utique in se et formaliter non est reale, quamvis ipsius fundamentum sit realissimum. Nullo autem modo cum absoluta vita Dei cohaeret amor creaturis esse impertiens, quia hic amor non est necessarium ejus amoris momentum, quo suam essentiam Deus necessario amplectitur. At nonne ad necessarium amorem Dei amor pertinet, quo Deus fertur in intellectionem, cujus terminus sunt creaturae, proindeque in has ipsas? Fertur quidem Deus necessario amore in intellectionem suam, utpote quae est ipse, non autem in ejus terminum, si hic aliquid est a Deo diversum et distinctum, cumque bonitate divina minime necessario conjunctum.

Alterum, quod opinio Güntheri continet, aperte repugnat cum iis, quae de vita relativa Dei revelatio nos docet. Haec namque nos instruit, Patrem, sicut Pater ideo est, quia generat Filium, ita se cognoscere Patrem et ut Ego per immanentem relationem ad Filium, atque idem servata proportione de caeteris duabus ss. Trinitatis personis tenendum esse. His vero Güntheri doctrina contradicit.

Eadem praeterea nos docet, omnia opera ad extra esse ss. Trinitati communia. Id vero, Güntheri opinio admissa, negandum foret.

Denique admitti nequit, rationem personae non ad ordinem ontologicum, sed ad logicum spectare; eam dependere ab aliqua operatione ad extra; Deum in sua perfectione dependere ab aliquo, quod extraneum ipsi est. Haec autem omnia Güntheri opinione comprehenduntur.

Thesis XLVII.

Voluntas divina est sanctissima, imo ipsa Sanctitas omnisque sanctitatis supremus fons.

Dem. Ex fontibus revelationis haec veritas adeo evidens est, ut inutile merito censeamus, singulares afferre scripturae textus ac singularia Patrum testimonia. Ad rationem itaque theologicam continuo nos convertamus.

Sanctitas universim rectitudinem quandam et perfectionem τοῦ velle et amoris dicit. Repugnat autem ipsum Velle ipsumque Amorem sine rectitudine et perfectione esse, quum omnis rectitudo et perfectio τοῦ Velle et amoris ad essentiam ipsius Velle et Amoris subsistentis pertineat. Quum igitur voluntas divina sit ipsum Velle ipseque Amor subsistens, eodem, quo est Velle et Amor subsistens, in ratione quoque sanctitatis est subsistens, ideoque non tantum sanctissima est, sed etiam ipsa sanctitas.

Praeterea ex obvia sanctitatis notione omnes intelligunt, eam, sicut sine amore non est, ita per amorem haberi. Quod autem per amorem habetur, id per Amorem subsistentem habetur subsistens. Sicut igitur Deus sub ratione voluntatis est Amor subsistens et amoris plenitudo, ita sub eadem ratione est sanctitas subsistens et sanctitatis plenitudo.

Item sanctitatem omnes de amore praedicant, qui insito pretio rerum respondet, quo nempe summum bonum super omnia, caetera autem nonnisi pro sua relatione ad ipsum ac propter ipsum amantur. Atqui Amor subsistens ipsa sua essentia ac necessitate absoluta est hujusmodi amor. Ergo ipsa sua essentia et notione est Sanctitas subsistens.

Huc fere redit, quod scribit Lessius de div. perf. l. 8. c. 1.: „Sanctitas formaliter est puritas affectus. Puritas autem affectus est amor Dei, quia est adhaesio eum eo, quod est purissimum et nobilissimum. Quare quum Deus sit Amor sui, ipsa hac ratione formaliter est sua sanctitas; et quia se amat infinite, quantum nimirum est amabilis, ideo quoque infinite sanctus est. Similiter quia nihil omnino amat nisi propter semetipsum, ideo etiam in amore omnium creaturarum sanctus est. Unde scriptura Ps. 144. Justus Dominus in omnibus viis suis, et sanctus in omnibus operibus suis. Non enim amat eas

propter ipsas ultimo, sed propter excellentiam bonitatis suae; quo in affectu sita est sanctitas. Sanctum enim esse est amare Deum, et gloriam ipsius in omnibus procurare."

Deinde non immerito sanctitatem dixeris veritatem, quae et quatenus in voluntate ac amore viget et vivit. Atqui Velle et Amor subsistens est ipsa Veritas subsistens, quae et quatenus in voluntate ac amore viget et vivit. Ergo necessario est ipsa Sanctitas subsistens.

A quo argumento forma tantum hoc aliud differt: Sancta affirmatur voluntas conformis intellectui vero. Ergo sanctitas subsistens credenda est voluntas subsistens, quae intellectui subsistenti conformis ita est, ut unum idemque cum eo sit, et sola ratione ab eo distinguatur.

Concludamus argumento usitato et trito: Voluntas a conformitate cum lege aeterna dicitur sancta. Jam vero lex aeterna est ipsa sapientia divina, quatenus ea voluntates et actus dirigit et gubernat. Quum igitur voluntas Dei non tantum divinae sapientiae conformis, sed re unum idemque cum ipsa sit, non solum per se et essentialiter sancta sed ipsa etiam Sanctitas est.

Ex his autem fluit, Deum esse omnis sanctitatis supremum principium. In quo enim ita aliqua ratio est, ut sit ipsa haec ratio subsistens, id est principium hujus rationis in omnibus reliquis. Ac clarum est, Deum Sanctitatem esse causam exemplarem omnis sanctitatis; est siquidem ipsa lex aeterna, quae norma sanctitatis cujusvis est; item esse causam ejusdem quasi formalem, quatenus nempe est objectum omnis sanctitatis, ut quae in amore Dei ac conjunctione cum ipso sita est; tum ejusdem esse causam efficientem, idque non communi non dumtaxat, sed omnino speciali modo, si de sanctitate supernaturali sermo sit; ac denique ejusdem esse causam finalem, quum maxime et inprimis sanctitas ad gloriam Dei dirigatur.

Thesis XLVIII.

Quare absurda et blasphema est doctrina Calvini, Deum esse auctorem peccatorum.

Dem. Calvinus instit. l. 4. c. 8. §. 1. 2.; l. 3. c. 25. §. 8.; l. 2. c. 2. 30. §. 5. et alibi docet, homines Dei voluntate, imo

Deo instigante, impellente et cogente ad malum perpetrandum excitari, proindeque non voluntate, sed necessitate peccare. Hinc non homines peccant, sed is, qui peccatum vult et eligit, et ad ipsum efficiendum humanam voluntatem urget; omniumque humanorum scelerum culpa in Deum refundenda est. Impia haec doctrina repugnat tum cum revelatione tum cum ratione.

Repugnat cum iis, quae legimus Deut. 32. 4.; Ps. 5. 5—7; 14. 17.; Habac. 1. 13.; Sap. 1. 13.; Ezech. 18. 23.; Jac. 1. 13.; Rom. 3. 5., de quo postremo loco confer s. Thomam lect. 1. in Rom. 3.

Repugnat praeterea cum universa traditione, qua instruimur, „impium esse, ut loquitur Methodius de lib. arbit. apud Photium cod. 236., effectorem mali putare Deum;“ cum, „qui malorum causam dicat esse Deum, crimen committere par et aequale, quam qui dicit Deum non esse,“ ut scribit Basilius in libro, qui integer de hoc argumento est; ac, ut legimus in libro Augustini de Gen. ad litt. c. 5., „vitiorum nostrorum non esse auctorem Deum, sed tantum ordinatorem“; et, ut est in libro de Trin. c. 4., quem Novatianus conscripsit, „fieri non posse, ut sit initiator aut artifex ullius mali operis, qui nomen sibi perfecti vindicet et parentis et judicis, maxime quum omnis mali operis vindex sit et judex;“ et, ut docet nos Gregorius Nyssenus orat. catech. c. 5., „extra reprehensionem futuram malitiam, quae sibi factorem et auctorem inscriberet Deum“, et ante illum Athanasius de salut. adv. Christi, „si implicatas peccato cogitationes molitus sit Deus, injustum esse Dei judicium, quo condemnetur ille, qui peccarit“; et cum utroque sentiens Gaudentius Brixianus serm. 3. de paschate, „ingentis sacrilegii esse vel cogitare, quod Deus, qui non solum bonus et justus, sed ipsa bonitas sit et justitia ipsa vel jubeat aliquid, vel cogat fieri, quod factum damnet.“ Atque hinc Augustinus, quem fere unum patronum nominat Calvinus, in responsione ad articulos falso sibi impositos art. 10. declarat: „Detestanda et abominanda opinio est, quae Deum cujusquam malae voluntatis, aut malae actionis credit auctorem, cujus praedestinatio numquam extra bonitatem, numquam extra justitiam est. . . . Non ergo casus ruentium, nec malignitatem iniquorum, neque cupiditates peccantium praedestinatio Dei aut excitavit, aut suasit, aut impulit.“

Quam revelationis doctrinam vel ipsa naturalis ratio non potest non probare. Nam cum sanctitate connexa est necessario

aversio a peccato, ab ipsaque inseparabile est odium peccati. Ut ergo Deus est ipsa Sanctitas subsistens, ita verissimo aliquo sensu est subsistens odium peccati. Cum hac autem Dei ratione repugnat in ipso voluntas, qua esset auctor peccati.

Praeterea voluntas, cujus terminus est lex aeterna laesa, adversatur amori legis aeternae. Ergo exstare in eo non potest, qui non modo necessario legem aeternam amat, sed etiam est ipse amor necessarius ejusdem legis. Atqui Deus necessario legem aeternam amat, estque necessarius ipsius amor.

Deinde Deus semetipsum affirmat supremum bonum et ultimum omnium finem. Ergo velle nequit oppositam negationem. Vellet autem, si vellet peccatum. Hujus igitur auctor esse nequit.

Denique, quoniam Deus est Amor sui ipsius subsistens, nequit velle id, quod ex intrinseca sua ratione ordine debito ad ipsum privatur, seu potius, quod privatione ordinis debiti ad Bonum divinum id est, quod est. Atqui peccatum est peccatum propter privationem ordinis debiti ad Bonum divinum.

Quod argumentum confirmatur hac probatione s. Thomae p. 1. q. 19. a. 9.: Malum per se appeti nequit, sed appetitur tantum per accidens ratione boni, cui conjungitur, quodque per se appetitur et quidem magis appetitur, quam bonum, cujus privatio malum est. „Nullum autem bonum Deus magis vult, quam suam bonitatem; vult tamen aliquod bonum magis, quam aliud quoddam bonum. Unde malum culpae, quod privat ordinem ad bonum divinum Deus nullo modo vult. Sed malum naturalis defectus, vel malum poenae vult, volendo aliquod bonum, cui conjungitur tale malum, sicut volendo justitiam vult poenam, et volendo ordinem naturae servari, vult quaedam naturaliter corrumpi.“

Refutata his quoque est opinio quorumdam a s. Thoma commemorata, Deum quidem mala non velle, velle tamen mala esse vel fieri, quia licet mala non sint bona, attamen bonum esse ipsa esse vel fieri. Ne enim dicamus, fieri non posse, ut quis mala esse aut fieri velit, quin mala velit, falsum est τὸ esse vel fieri mala esse bonum, quum id per se nullum ordinem ad bonum divinum dicat, sed ad hoc per accidens tantum referatur, quatenus scilicet Deus potens est, etiam de malo bene facere. Quare dictum Augustini Enchirid. c. 96., quod referente angelico doctore isti proferunt: „Quamvis ea quae mala sunt, inquantum mala sunt, non sint bona, tamen ut non solum sint bona, sed etiam ut sint

mala, bonum est fieri," non est urgendum, tum quod ex superioribus, quae ejus mens sit, satis constet, tum quod aperte ex proxime antecedentibus dicti sensus sit, bonum esse, Deum permittere mala fieri. Haec enim isti dicto praemittit: „Nec dubitandum est, Deum facere bene etiam sinendo fieri, quaecumque fiunt male. Non enim hoc nisi justo judicio sinit, et profecto bonum est omne, quod justum est."

Sed, dices, certum est, Deum non velle mala non fieri. Ergo aeque certum est, Deum velle mala fieri, quum mala fieri et mala non fieri duo contradictoria sint. Sunt quidem, respondet l. c. s. Thomas, haec duo, mala fieri et mala non fieri, contradictoria, attamen „velle mala fieri, et velle mala non fieri non opponuntur contradictorie, quum utrumque sit affirmativum. Deus igitur neque vult mala fieri, neque vult mala non fieri, sed vult permittere mala fieri, et hoc est bonum."

Thesis XLIX.

Sanctitati tamen divinae nullo modo officit permissio peccatorum.

Dem. Ut alibi jam monuimus, permissio in actu primo est voluntas Dei creaturam, necessariis ad agendum viribus instructam conservandi, et nativam creatae voluntatis indifferentiam in suo exercitio non impediendi; in actu secundo autem praeterea complectitur voluntatem ipsum malum actum voluntatis non impediendi. Atqui evidens est, tum primam istam, tum hanc alteram voluntatem non officere Sanctitati divinae.

Id quidem ex revelatione demonstrare superfluum ducimus. Tum scripturarum enim plurimis testimoniis, tum unanimi Patrum doctrina exploratum est, Deum peccata permittere, imo sine Dei permissione peccata existere non posse; ex iisdem autem fontibus simul discimus. Deum esse ipsam Sanctitatem, ideoque omnem ejus voluntatem essentialiter absolutaque necessitate esse sanctissimam. Ergo ex iisdem etiam fontibus constat, permissionem peccatorum componi omnino posse cum Sanctitate Dei, ac voluntatem, quam illa includit esse sanctissimam.

Nec magnopere laborandum est in conficiendo argumento ex ratione theologica. Certe peccata existere non possunt, nisi Deus ea

aut velit aut permittat. Repugnat, Deum ea velle. Ergo necesse est fateamur, Deum ea permittere. Quum igitur evidens sit, Deum esse sanctissimum ac quamcumque ejus voluntatem sanctissimam, permissio peccatorum necesse est sit sanctissima. Sed indirecta est haec argumentatio nec multum ad rem ipsam illustrandam confert. Itaque ad directam accedamus.

Consideretur primo permissio in actu primo. In hac nihil esse, quod adversetur sanctitati, ipsa ejus notio monstrat. Nemo enim affirmaverit, voluntatem res, postquam viribus ad agendum necessariis et opportunis donatae sunt, sinendi agi suis motibus et vires acceptas sponte in opus exerere, aliquid sanctitati contrarium continere. Atqui permissio in actu primo praeter hujusmodi voluntatem aliud nihil dicit.

Consideretur deinde permissio in actu secundo. Hanc quoque sanctitati non obstare inde inprimis liquet, quod permissio in actu primo ei non obsit. Deinde eo probatur, quod permissio in actu secundo id tantum efficit, ut causa in actu suo ponendo sit et denominetur non impedita, non autem in ipsum fieri et esse actus tamquam terminum velut formalem fertur. Cum hoc siquidem cohaeret, permissionem in actu secundo nullo modo esse neque ullo sensu dici posse voluntatem ipsius peccati, ideoque plane componi posse cum immenso odio ac infinita displicentia peccati. In permissionem nimirum refundendum est, quod causa peccati ab actu peccaminoso non sit impedita, non vero in eam refundi ipsum peccatum potest. Ita vero si res habet, nihil in permissione cernitur, quod a sanctitate abhorreat.

Non ideo tamen negamus, permissionem peccati postulare, ut ipsum ad bonum Deo dignum ordinari possit. Novimus enim, Deum, utpote infinite sanctum, nihil velle posse, quod ad bonum divinum ordinem non dicat, ideoque velle non posse, causam peccati non impediri, nisi peccatum ad bonum divinum ordinare ipse possit. „Neque Deus omnipotens, inquit Augustinus Enchirid. c. 11., cui rerum est summa potestas, quum summe bonus sit, ullo modo sineret, mali aliquid esse in opere suo, nisi usque adeo esset omnipotens et bonus, ut bene faceret etiam de malo.“

Multiplex vero est bonum, quod ex malo Deus elicit. „Primo, scribit Lessius de div. perf. l. 11. c. 6., est ostensio divinae justitiae quae in castigatione peccatorum maxime splendet, et magnitudinis

divinae Majestatis, quae tanta est, ut vel unicum peccatum mortiferum eo quod contra illam committitur, mereatur aeternam poenam.“

Secundo ostensio divinae misericordiae, quae in remissione peccatorum cernitur.

Tertio incarnationis mysterium, unio hypostatica, Christi humanitas, et quidquid ille pro nobis fecit et pertulit, quae omnia occassione peccati sunt constituta.

Quarto peccatis impiorum utitur ad profectum et majorem gloriam salvandorum. De qua re lege Augustinum epist. 141. 157.; tract. 90 in Joan. et enarrat. in ps. 54.

Quinto iisdem utitur ad castigationem malorum, ad exercitium sanctorum et punitionem peccatorum. Confer Augustinum serm 3. de Machabaeis.

Sexto saepe permittit peccatum in vindictam et punitionem alterius peccati (Rom. 1. 24.), et hac ratione peccatum dicitur poena peccati, non quod proprie poena sit, quum a Deo puniente non sit intentum, sed quod ejus permissio poena sit, a Deo volita in vindictam, ex qua permissione per accidens aliud peccatum sequitur.

Septimo interdum permittit Deus hominem in aliquod peccatum labi, ut teporem ipsius vel praesumptionem emendet. Unde Augustinus serm. 53. de verb. Dom.: „Audeo dicere, superbis continentibus expedit cadere, ut in eo ipso, in quo se extollunt, humilientur.“

Octavo bonum elucet et splendet ex comparatione mali, ut docet Augustinus Enchirid. c. 11.: „Male bene ordinatum et suo loco positum, eminentius commendat bona, ut magis placeant et laudabiliora sint, dum comparantur malis.“

Nota tamen haec bona Deum non velle, nisi supposito peccato, ideoque voluntate non antecedente, sed consequente, quae, ut Patres loquuntur, ex nobis occasionem accipit, et hinc ista non posse esse causam permissionis, seu rationes moventes ad permissionem, sed esse conditionem, sine qua non permissionis, seu rationes permissionem velut terminantes et suo modo ad ipsius objectum pertinentes.

Thesis L.

Divina voluntas praeterea eminet justitia numeris omnibus absoluta.

Dem. Duo quaedam, Lessio op. cit. l. 13. c. 1., nomen justitiae involvit, debitum et aequalitatem; in eo siquidem ratio justitiae consistere videtur, quod praestet ad aequalitatem, quod debet, ac suo opere totum debitum exhauriat. Varia porro pro varietate debiti est ratio justitiae.

Primo aliquid dici debitum potest ratione naturalis connexionis cum altero, ut rebus quibusvis debitum dicimus, quod ad naturalem earum perfectionem necessarium est. Cui debito respondet justitia quaedam generalis, quae est voluntas cuicumque rei id tribuendi, quod ad naturalem ejus perfectionem est necessarium. Hanc justitiam in Deo esse perfectissimam patet. Notandum tamen voluntatem, quam hoc nomine designamus, improprie justitiam nominari. Quamvis enim id, quod ad naturalem perfectionem necessarium est, creaturis debitum sit, attamen his Deus non est debitor, sed debitor tantum sibi est seu potius suae sapientiae, ut secundum ejus praescriptum operetur.

Secundo aliquid dicitur debitum ratione obligationis legis, ut prae homine debita dicitur conformitas voluntatis omniumque actionum cum lege aeterna. Cui debito respondet justitia, quae est voluntas, quae hanc conformitatem vult et procurat. Atque hanc quoque justitiam perfectissimam in divina voluntate esse, aperiunt, quae de ejus sanctitate disputavimus.

Tertio dicitur aliquid debitum ratione promissionis simplicis ac vim vere onerosae non habentis. Cui respondet justitia, quae est voluntas implendi promissa, quaeque proprie est fidelitas, cujus est stare promissis eo nomine, quod promissa sunt. Perfectissimam eam in Deo esse, innumera scripturae testimonia monstrant.

Quarto aliquid debitum dicitur alteri ratione juris perfecti, quod possidet. Atque huic debito respondet justitia propriissime dicta, et ut virtus sui nominis est, quaeque definitur voluntas jus suum cuique tribuendi (Cf. Thomam p. 2. 2. q. 58. a. 1.). Si debitum nascitur ex rei alienae acceptione, justitia ei respondens commutativa dicitur, cujus est ad aequalitatem

reddere, quod ipsi ratione rei acceptae debetur. Si debitum nascitur ex officio bona communia certa quadam proportione distribuendi, justitia ei respondens distributiva nominatur, cujus est secundum proportionem singulorum ad communitatem bona et onera communia singulis distribuere, ut eadem sit proportio inter ea, quae distribuuntur, quae est inter conditiones eorum, quibus fit distributio. Quare justitia commutativa constituit aequalitatem rei ad rem, distributiva aequalitatem proportionis ad proportionem.

Recensitis rationibus debiti addi quinta potest, quae est debiti in poenis; peccato nempe seu peccanti deberi poenam omnes dicimus, non quasi jus is ad eam habeat, sed quod ipsi congruat, et necessaria ista sit ad ordinem peccato laesum instaurandum. Huic debito respondet justitia vindicativa, quae in eo cum justitia commutativa convenit, quod aequalitatem rei ad rem constituat, et quodammodo compenset laesionem irrogatam, in eo autem ab ea discrepat, quod ex sese obligationem ad hanc compensationem faciendam minime dicat. Hac justitia paulisper seposita, paucis inquirendum est, an justitia illa presse dicta, quam in commutativam et distributivam divisimus, in Deo proprie esse possit. Proprie esse non posse, opinatur Lessius, contrarium cum aliis gravissimis theologis defendimus.

Profecto nullam imperfectionem dicit agere ex debito justitiae; ergo nihil obstat, quominus ejusmodi actionem Deo tribuamus. Nemo utique repugnare affirmat, Deum aliquid necessario agere, dummodo necessitas agendi sit non absoluta, sed ex suppositione. Cur igitur repugnet, Deum habere debitum aliquid faciendi, dummodo hoc sit ex suppositione promissionis liberae?

Praeterea absonum quidem esse intelligimus, in Deo concipere debitum, quod ex aliqua lege oriatur, ac ab extrinseco proveniat, sed non perspicimus, cur abhorrere ab admittendo in Deo debito debeamus, quod ab essentiali divinae voluntatis rectitudine dimanet. Jam vero hujus, non illius rationis est debitum justitiae, ex quo Deum agere affirmamus. In eo namque ipsum est situm, quod Deus, si quid sub conditione onerosa promittere ipsi placuerit, initae conventioni non ex obligatione ab extrinseco proveniente, sed ex essentiali rectitudine justitiae stet.

Neque dicas, hoc debitum justitiae non distingui a debito fidelitatis; nam quamvis originem suam radicaliter a promissione trahat, formaliter tamen eam a justitia habet, quia est ex promissione

onerosa, quae opus adjunctum habet, sub cujus conditione facta est, quaeque proinde efficit, ut homo conditioni positae satisfaciens potius jus ad mercedem seu praemium habeat, quam ex simplici promissione ad rem promissam haberet, quum operibus suis, quibus quodammodo suam promissam mercedem facit, illud acquirat.

Potissima, quae objiciuntur, sunt haec: Repugnat Deum obligari erga creaturam, et creaturam habere jus erga Deum. Tum: Vera justitia existere non potest inter servum et dominum, quia jus totum ad dominum pertinet. Ergo a fortiori nullum potest esse jus creaturae servae erga Deum, supremum absolutumque omnium Dominum.

Ad primum quod attinet, profecto obligatio, quae significat vinculum morale a lege superioris impositum, in Deo repugnat, minime vero perfectioni divinae adversatur obligatio, quae ex intrinseca rectitudine voluntatis divinae, supposita promissione onerosa, prodit. Item repugnat creaturam jus habere erga Deum, jus scilicet, quod vere principii rationem prae ista obligatione habeat, nequaquam vero repugnat, creaturam habere jus, quod prae eadem habeat rationem objecti, quod nempe ab ea respiciatur, eam tamen non determinet. Scilicet jus, quod creaturae erga Deum tribuimus, explicatur hac propositione: Deus obligatur, ne creaturae aliquod opus ponenti remunerationem neget. Hac autem propositione creatura, ut ex dictis patet, non significatur principium obligationis divinae, quae reipsa nihil aliud est, quam essentialis divinae voluntatis rectitudo, sed ea tantum exhibetur ut terminus, quem necessitate ex suppositione conditionis a Deo statutae et a creatura adimpletae respicit.

Ad secundum reponimus, inter servum et dominum titulum justitiae quoad ea, in quibus ille nullum dominium obtinet, exstare non posse, quoad reliqua autem, quominus existat, nihil prohibere. Quamvis autem creatura Dei dominio plene et perfecte subjecta sit, attamen dominio suorum actuum Deo largiente praedita est. Quod, supposita divina promissione satis est, ut comparare sibi actionibus suis jus illud, quod descripsimus, possit.

Quum itaque justitia stricte dicta proprie in Deo esse possit, Deum perfectissimam eam possidere, res manifesta est. Innumeris id constat scripturae testimoniis, ut II. Tim. 4. 7. sq.; II. Thessal. 1. 3. sq; Heb. 6. 10. Tum Patrum aperta doctrina; ac Christianorum, imo omnium hominum unanimi consensu. Ratio autem evidens ex eo desumitur,

quod tribuere unicuique secundum jus suum est aliquid ad legem aeternam essentialiter pertinens. Quum igitur lex aeterna sit ratio sapientiae divinae, voluntas autem divina necessario sequatur rationem sapientiae divinae, voluntas tribuendi unicuique secundum jus suum est de essentia voluntatis divinae, ideoque voluntas divina per essentiam suam justa ipsaque adeo justitia est.

Nunc adhuc in pauca conferamus, quae ad justitiam vindicativam spectant. Vivis coloribus justitiam vindicativam Dei sacrae litterae depingunt. Quaedam ex innumeris testimoniis notasse satis sit; lege igitur Deut. 32. 41. coll. Isai. 1. 24. sq. et Ezech. 5. 8. sq.; Ps. 10. 7, 8.; Ps. 75. 4. sq.; Ps. 93. 1, 2.; Ps. 96. 2. sq.; Matth. 12. 36.; Apoc. 16. 5, 6. Patres vero quavis fere operum suorum pagina eandem celebrant, nec ullus est, qui christiano nomine censetur, qui eam non agnoscat et profiteatur. Et certe justitia vindicativa in se perfectio est ad intimam justitiae rationem pertinens, quam in Deo supremo Domino et Rectore universi absolute summam esse oportet. Nam duo sunt, quae a peccato sejungi numquam possunt, primum est, quod sit contemptus Dei et injuria contra divinam majestatem commissa; alterum, quod sit perturbatio ordinis in universo exstantis. Necesse igitur est sit aliquid, quo et injuria Deo illata compensetur, et ordo violatus instauretur. Hoc autem est justitia vindicativa; utpote quae poena peccatori inflicta quodam modo compensat injuriam Deo illatam; cogit enim peccatorem, qui voluntati propriae contra voluntatem Dei indulsit, contra voluntatem suam pati, eumque, qui se contra majestatem divinam extulit, deprimit ac de gradu usurpato dejicit; ac quae praeterea violatum ordinem restaurat; cogit siquidem peccatorem, qui se suo arbitrio vivere volens divino dominio divinaeque gubernationi subtraxit, huic iterum subesse poenas divino arbitrio injunctas luendo.

Ex his assequeris, justitiam vindicativam non spectare tamquam finem, in quo quiescat, malum ejus, quem punit, sed bonum, quod punitione obtinetur. Quo sensu Sap. 1. 13. legitur, Deum „non delectari in perditione hominum“; Deus enim, scribit s. Thomas 1. 2. q. 87. a. 3. ad 3 „non delectatur in poenis propter ipsas, sed delectatur in ordine suae justitiae, quae hoc requirit.“ Gregorius Magnus l. 4. dialog. c. 44.: „Omnipotens Deus, quia pius est, miserorum cruciatu non pascitur; quia autem justus est, ab iniquorum ultione in perpetuum non sedatur.“

Thesis LI.

Convenit quoque voluntati divinae eminentissima ratione ea bonitas, quam nominibus benignitatis, liberalitatis et misericordiae designamus.

Dem. Benignitas Dei est naturalis propensio ad communicandam suam bonitatem inferioribus seu creaturis pro captu ipsarum. Atque hanc vulgo et maxime mente concipimus, quum Deum bonum esse audimus. Hinc tum in divinis litteris tum in operibus Patrum nomine bonitatis divinae simpliciter posito exhiberi ea solet. Quum porro neminem lateat, quot encomiis in sacra scriptura divina bonitas, et qui ex ea primo et immediate provenit, amor erga creaturas celebretur, textibus singularibus afferendis supersedemus. Praeclara comparatione ad benignitatem divinam universim exhibendam utitur auctor lib. de div. nom. c. 4.

„Summum bonum, inquit, eo ipso quod est et substantivum bonum est, in omnia bonitatem suam diffundit. Quemadmodum sol non cogitatione adductus ulla, vel electione, sed eo solo, quod est, illuminat omnia, quae secundum propriam rationem lucem participare possunt; ita bonum ipsum, quod supra solem, velut adumbratam dumtaxat effigiem, excellentem habet archetypi rationem, ipsa sua exstantia omnibus, quaecumque sunt, proportione quadam totius bonitatis radios immittit.“

In eo inprimis Veteres benignitatem Dei conspiciunt, quod Deus ab aeterno certa destinataque voluntate creaturas, licet nondum exstantes amplexus fuerit. „Deus, inquit Zacharias Mitylenaeus de mundi opif., est beneficus, etsi nondum ea subsistant, quibus benefaciat; ut qui ea continet in sese, quae beneficium acceptura sunt, antequam ad exstantiam illa perducat.“ Pertinet huc illud Jerem. 31. 3.: In caritate perpetua dilexi te, ideo attraxi te miserans.

In eo deinde, quod creaturis Deus esse dederit. „Boni est, ait Cyrillus Alexandrinus dial. 4. de Trin., a non esse ad esse adducere et efficere, ut sint, quae nondum existendi gratiam acceperant.“ Ac Basilius Seleuciensis orat. de Jon.: „Universus hic mundus divinae benignitatis imago est, quippe qui creatoris bonitatem ipsis oculis subjectam docet. Nam hoc ipsum inprimis ad creandum venire et ea, quae non sunt, ad hoc ipsum

ut sint, perducere benignitatis indicium est.“ Unde auctor lib. de Trin. c. 4., qui Novatiano adscribebatur, totum mundum dicit „esse testem bonitatis Domini, quem non instituisset, nisi bonus fuisset.“

In eo praeterea, quod Deus a se producta foveat ac conservet. „Nisi enim summe bonus esset, legimus in Fulgentii lib. de fid. ad Pet. c. 3., non se gubernandis rebus quoque infimis praestitisset. Igitur tam in magnis, quam in parvis quibusque rebus conditis magna est bonitas atque omnipotentia conditoris.“

In eo etiam mirabilem benignitatem Dei cernunt, quod innumera commoda in res omnes tam ratione sensuque beneficiorum praeditas, quam eis carentes diffundat, ac pleraque, nullis precibus expetitus, haud raro invitis, ignaris certe et nihil cogitantibus conferat, quod solem suum oriri faciat super bonos et malos, ac pluat super justos et injustos.

Accedit benignitas Dei eo se patefaciens, quod Deus maximopere hominum precibus earumque importunitate delectetur. „O quam dare vult, inquit Petrus Chrysologus serm. 39., qui se inquietari taliter, taliter patitur suscitari! O quam necessitatis esse suae, quod suae potestatis est, vult videri! O quam pulsanti isti gestivit occurrere, qui sic secreti sui cubile ipsam collocavit ad januam! O quam negare noluit, qui sibi etiam neganti qualiter extorqueretur ostendit!“

Splendet denique et fulget benignitas Dei, si mens ad eam communicationem attentionem convertat, qua ordo supernaturalis existit, viget, et absolvitur. Considerari ea, ut par est, non potest, quin fateri cogamur, bonitatis divinae infinitum esse thesaurum ac benignitatem amoremque Dei eorum numero contineri, quae incomprehensibilia esse dicimus.

Et quid mirum, quod infinita sit benignitas Dei, ut infinita est bonitas Dei, et infinitus ejus amor. Bonitas Dei infinita esse nequit, nisi in ratione fontis omnium bonorum infinita sit. Haec autem infinita esse non potest, nisi infinita sit benignitas. Item ad amoris rationem benignitatem necessario pertinere omnes perspicimus. Quomodo igitur, si haec infinita non est, infinitus ille esse potuerit?

His confecta simul est altera pars theseos, quae est de Dei liberalitate. Communicatio enim bonorum, quae absolute considerata pertinet ad benignitatem, ad liberalitatem pertinet, „inquantum non attribuit rebus perfectiones propter utilitatem suam,

sed solum propter suam bonitatem", scribit angelicus doctor p. 1. q. 21. a. 2. Atqui Deus communicat bona sua, nullius rei egens, nihilque a nobis sperans. Sicut Deus, docet nos Hilarius in Ps. 2., universa sic condidit, nullo ut eorum indigeret, ita nominatim hominem, non „quod officio ejus in aliquo eguerit, instituit, sed qui bonus est participem beatitudinis suae condidit, et rationale animal in usum largiendae suae aeternitatis, vita sensuque perfecit." Postulat quidem a nobis Deus obsequium innocentiae et religionis et fidei, sed tantum, ut bene sit nobis. Amari vult a nobis, sed amore non ipsi, sed nobis profuturo, ut nempe merito hujus amoris digni judicemur, qui participes simus beatitudinis et bonitatis divinae. „Bonitatis autem usus, ut splendor solis, ut lumen ignis, ut odor succi, non praebenti proficit, sed utenti. Quod ergo sumus, profectus noster est potius, quam ejus, qui nos in id, quod sumus, instituit, quia Deus bonorum eorum, quae in se sunt aeterna, non invidens, in sensum nos atque umbram beatae suae bonitatis assumit." Sed satis superque de hoc disputavimus, quum de formali objecto divinae voluntatis deque libertate ipsius dicebamus.

Quoad misericordiam res fere similiter se habet. Ad misericordiam enim communicatio illa bonorum, s. Thoma auctore l. c. pertinet, „inquantum perfectiones datae rebus a Deo omnem defectum expellunt." Misericordia, ita citato in loco Aquinas, Deo maxime attribuenda est, verum considerato, non passionis affectu, sed effectu. Nam misericors („quasi habens miserum cor") inde aliquis dicitur, quod ob alterius miseriam tristitia afficitur, quasi sua propria esset, et hoc affectu motus depellere illam studet, quasi suam propriam. Jam vero tristari de miseria alterius convenire Deo non potest. Maxime autem ei competit repellere alterius miseriam, hujus nomine intellecto quocumque defectu.

Quod de divina benignitate diximus, id de misericordia Dei repetendum est. Scilicet plena est scriptura testimoniis, qui eam commendant ejusque nullum esse numerum significant; ut puta Exod. 34. 6, 7.; Ps. 32. 5, 18. sq.; Ps. 85. 5, 15.; Ps. 144. 8, 9, 14. sq.; Ps. 117. 1. sq.; Sap. 15. 1.; 11. 24. sq.; 12. 1. sq.; Jon. 4. 2, 11.; Ezech. 33. 11.; Joan. 3. 17. Sed quid novi testamenti testimonia appello, quum Christus ipse, ejus institutor, sit infinita infinitae misericordiae Dei revelatio?

Porro misericordia Dei in triplici ordine considerari potest. In ordine scilicet naturae; in quo creationem ipsam haberi posse opus misericordiae censet l. c. a. 4. s. Thomas, quia creatione „res de non esse in esse mutatur", non-esse autem ut defectus spectari potest. In ordine deinde originalis elevationis; elevatione siquidem a natura isti defectus tolluntur omnes, quibus ad visionem beatificam inepta est. In ordine denique reparationis, qui totus opus misericordiae est, ac eo totus refertur, ut ineffabilis misericordiae divinae effectus miris ac plane stupendis modis in omne genus humanum proveniant.

CAPUT VI.

De Potentia Dei.

Thesis LII.

Tribuenda est Deo potentia infinita veraque adeo omnipotentia.

Dem. „Non dico — verba sunt Augustini serm. 139. de temp. —, da mihi Christianum, da mihi Judaeum, sed da mihi paganum, idolorum cultorem, daemonum servum, qui non dicat Deum esse omnipotentem. Negare Christum potest, negari omnipotentem Deum non potest.“ Atque hinc Tertullianus l. 1. c. 1. cont. Marcionem etiam idolorum cultores notitiam veri et mosaici Dei habere, inde efficit, quod „eum noverint, quem omnia posse testantur“. Scilicet ipsius naturae luce et instinctu, haec cum divinitatis notione inserta hominibus persuasio est, Deum potentem esse ac ita quidem potentem, ut omnia et facile possit.

Et certe scripturae nomen, quod Deus ipse loquens ad Abraham Gen. 17. 1. sibi imponit, nomen nempe „omnipotens“ septuaginta locis ut proprium Dei repetit, ineffabilem virtutem magnitudinis Dei esse dicit, potentiam ipsius rationem affert operum magnorum et mirabilium, omnia ipsum verbo virtutis suae portare, ac a fine usque ad finem attingere fortiter omnibus donando vitam et spiritum docet. Hinc ab Apostolo I. Tim. 6. 15. Deus vocatur solus potens, se ipso nimirum ideoque tota plenitudine potens, ita ut praeter ipsum nihil sit potens, nisi per ipsum et cum dependentia ab ipso.

Ecquis dubitare potest, Deum esse potentem et infinite potentem? Potentia, ita fere disputat S. Thomas de pot. q. 1. a. 1.,

dicitur ab actu. Porro duplex distinguitur actus, alter primus, qui est forma, secundus alter, qui est operatio. Nomen actus impositum primo fuit operationi, ab hac vero translatum ad formam, quatenus forma est principium ipsius. Vicissim duplex quoque distinguitur potentia, activa altera, cui respondet actus, qui est operatio, et cui nomen potentiae primo impositum esse videtur; altera passiva, cui respondet actus, qui est forma, cuique nomen potentiae secundario applicatur. Unde patet, sicut nihil patitur, nisi ratione potentiae passivae, ita nihil agit, nisi ratione actus primi, qui est forma.

Jam vero Deo convenit esse actum purum et primum; eidem igitur etiam convenit esse eminentissima ratione potentiam activam. Nota quod dicimus, Deum esse eminentissima ratione potentiam activam, ne divinam potentiam, ut creaturarum potentiam, putes mediam esse inter essentiam et operationem; est siquidem ipsa essentia, solaque ratione ab ea distinguitur, quatenus ipsam sub ratione principii agendi dicit. Si vero quaeris, quomodo potentia, quae est principium operationis, adscribi possit Deo, cujus operatio est ipsa ejus essentia ideoque principium habere nequit, respondet s. Thomas p. 1. q. 25. a. 1., in creaturis potentiam non tantum operationis, sed etiam effectus esse principium. Salvari proinde in Deo rationem potentiae, quamvis nullum in Deo sit principium, ex quo vera realique origine procedat operatio. Deinde, licet operatio Dei sit ejus essentia, ab hac tamen ratione distinguitur. Jam vero ad notionem operationis, ut a nobis concipitur, secus quam ad notionem essentiae, pertinet relatio existentis a principio, seu habere principium. Quare, „licet essentia divina, ait angelicus doctor l. c. de pot., non habeat aliquod principium neque re neque ratione, tamen operatio divina habet aliquod principium secundum rationem.“

Argumento proposito non utcumque probatur, perfectissimam quamdam potentiam Deo convenire, sed omnino efficitur, infinitam esse Dei potentiam. Nam ipso demonstratur, Deum esse potentiam activam, ideoque ipsam subsistentem potentiam. Hoc vero idem est, quam potentiam ipsius esse infinitam, plenitudinem nempe potentiae, cui nullum posse deest.

Sicut igitur essentia divina infinita est, ita et divina potentia est infinita. Sciendum tamen est, inquit s. Thomas l. c. de pot. a. 2., potentiam eo quod ad illa, quorum est principium, compa-

retur, proprium quemdam habere infinitatis modum, quem essentia non habet. Nam hinc in objecto spectandam exhibet quandam multitudinem, inde in actione quandam habet intensionem secundum efficaciam agendi, „et sic potest potentiae activae attribui quaedam infinitas secundum conformitatem ad infinitatem quantitatis et continuae et discretae. Discretae quidem, secundum quod quantitas potentiae attenditur secundum multa vel pauca objecta, et haec vocatur quantitas extensiva; continuae vero, secundum quod quantitas potentiae attenditur in hoc, quod remisse vel intense agit, et haec vocatur quantitas intensiva. Prima autem quantitas convenit potentiae respectu objectorum, secunda vero respectu actionis. Istorum enim duorum activa potentia est principium. Utroque autem modo divina potentia est infinita. Nam numquam tot effectus facit, quin plures facere possit, nec umquam ita intense operatur, quin intensius operari possit. Intensio autem in operatione divina non est attendenda secundum quod operatio est in operante, quia sic semper est infinita, quum operatio sit divina essentia, sed attendenda est secundum quod attingit effectum; sic enim a Deo moventur quaedam efficacius, quaedam minus efficaciter.“

Quamobrem eo ipso, quod potentia divina infinita est, Deo vera tribuenda est omnipotentia. „Omnipotens est, inquit Augustinus serm. 119. de temp. c. 1., ad facienda majora et minora. Omnipotens est ad facienda coelestia et terrestria. Omnipotens est ad facienda immortalia et mortalia. Omnipotens est ad facienda spiritualia et corporalia. Omnipotens est ad facienda visibilia et invisibilia; magnus in magnis, nec parvus in minimis. Postremo omnipotens est ad facienda omnia, quae facere voluerit.“

Atque hic quaeritur, utrum potentia divina cogitanda sit, ut aliquid in intellectu et voluntate inclusum, an satius ut aliquid ab his ratione distinctum. S. Thomas p. 1. q. 25. a. 1. utrumque sentire permittit, quamvis ipsi magis arrideat sententia, quae potentiam ratione ab intellectu et voluntate distinguit. Non negamus, hanc sententiam rationibus sat gravibus fulciri, verum prima quoque rationibus nititur, quas spernere fas non est, ac inprimis non pauca suppetunt Patrum testimonia, quae ipsi favent. Caeterum s. Thomam imitati omnem pro una et contra alteram sententiam disputationem omittimus.

Thesis LIII.

Propria ratio omnipotentiae divinae in eo est, quod Deus potest, quidquid est possibile secundum se, seu quidquid contradictionem non implicat.

Decl. Monet s. Thomas de pot. q. 1. a. 7., quosdam Deum ideo omnipotentem esse dixisse, quod potentia infinita praeditus sit; hos causam quidem omnipotentiae, minime vero propriam ejus rationem ac velut definitionem assignasse. Alios ideo Deum omnipotentem dixisse, quod non possit aliquid pati, nec possit deficere, nec aliquid possit in ipsum; hos recensere utique varia ad perfectionem potentiae pertinentia, non autem ejus rationem describere. Alios rursus ideo Deum omnipotentem affirmasse, quod possit, quidquid vult, idque habeat a se et per se; verum primum esse quidem signum, non autem propriam rationem omnipotentiae, alterum autem item non ad hanc rationem, sed ad modum habendi omnipotentiam spectare. Hos omnes ea de causa rem ipsam ne attingere quidem, quod secum non reputent, omnipotentiae notionem includere relationem ad objectum, ideoque nonnisi definita hujus ratione exhiberi, ut par est, posse. Dicendum itaque esse, ideo omnipotentem Deum esse et dici, quod omnia possit, quae sunt possibilia secundum se, seu quae non implicant contradictionem.

Dem. Expressa legitur haec veritas in scripturis. Ex his enim si percontaris, quid ambitu vocabuli omnia comprehendatur, reponunt, absolute illud esse accipiendum, ut nihil sit, ad quod divina potentia non extendatur. Job 42. 2.: Scio, quia omnia potes, et nulla te latet cogitatio. Si primo hujus dicti membro restrictionem adhibes, nihil impedit, quominus et alteri adhibeatur. Luc. 1. 37.: Non est impossibile apud Deum omne verbum. Videlicet quidquid ejusmodi constat notis, quibus cogitari ipsiusque mentale verbum formari possit, id Deus potest. Idem colligis ex dicto Christi Matth. 19. 26.: Apud homines hoc est impossibile, apud Deum autem omnia possibilia sunt. Alterum hoc membrum est praemissa enthymematis, cujus conclusionem tacet Christus. Enthymema autem consequentia destitueretur, nisi vocabulum omnia absolute sumatur,

De Patrum quoque sententia apud omnes constat. Nomine omnium audiantur Augustinus de Trin. l. 4. c. 7.: „Quis est autem omnipotens, nisi qui omnia potest?“ Gregorius Nyssenus in orat. catech.: „Longe est ab opinione, quam de Deo habemus, aliquid ei impossibile esse.“ Boëthius de consol. l. 3. pros. 12.: „Qui vero est omnipotens, nihil est, quod ille non possit.“ Rhabanus Maurus de universo l. 1. c. 1.: „Ideo generaliter ab universa creatura dicitur omnipotens, quia omnia potest.“ Paschasius Radbertus lib. de Corp. et sang. Christi: „Quia extra potentiam Dei nihil est, idcirco omnia potest.“

Huc referenda etiam sunt dicta ss. Patrum, Deum posse, quidquid velit. His enim significatur, tantum patere objectum potentiae divinae, quantum patet objectum voluntatis divinae, atque idem, quod hujus objectum esse potest, et illius objectum esse posse. „Non ob aliud, ait Augustinus Enchirid. c. 96., vocatur omnipotens, nisi quia quidquid vult potest, nec voluntate cujuspiam creaturae voluntatis omnipotentis impeditur effectus.“ Et Theodoretus de haeres. l. 1. c. 1.: „Dei potentiam, scribit, nulla mensura comprehendi, ac solam divinam voluntatem eam metiri, quoniam quaecumque vult potest.“ Quae ante ipsum jam scripserat Gregorius Nyssenus in hexaem.: „In divina natura concurrit cum voluntate potentia, ac mensura potentiae Dei est voluntas;“ et in orat. catech.: „Deus quodcumque vult, perficit eo quod cum voluntate concurrentem habet virtutem.“ Concludamus verbis Petri Chrysologi serm. 141.: „Quid tam rationale, nisi ut Deus quidquid voluerit possit? Qui quod vult non potest, Deus non est.“

Unde intelligis, quid sibi velint haec iisque similia Veterum dicta, ut Tertulliani de carn. Christi c. 3.: „Deo nihil impossibile, nisi quod non vult“; et Augustini serm. 214.: „Quod non vult omnipotens, hoc solum non potest.“ Non ita scilicet accipienda haec sunt, quasi Deus non possit facere, quae non facit; id enim aperte cum doctrina illorum repugnat, sed sumenda sunt de adaequatione inter voluntatem et potentiam in Deo, qua fit, ut Deus non possit, quae velle non potest. „Non enim, ait Augustinus enchir. c. 95., potest justitia velle facere, quod injustum est, aut sapientia velle, quod stultum est, aut veritas velle, quod falsum est.“

Eadem veritas probatur etiam ratione theologica. Potentia Dei est perfectio, quae formaliter sub ea ratione Deo convenit, sub qua Deus, utpote Esse purum entisque plenitudo, omnis entis, quod ipse non est, ultimum fundamentum supremusque fons est. Ergo quod Deo sub hac ratione considerato respondet, illud idem respondet tamquam objectum potentiae divinae. Atqui quod Deo sub praedicta ratione respondet, est quidquid est possibile secundum se, seu quidquid contradictionem non implicat.

Item, potentia et possibile relative dicuntur, quum hoc illius sit objectum. Ergo rationi potentiae respondet ratio possibilis, quod ejus est objectum. Jam vero potentia divina non est determinata secundum genus et speciem. Ergo respondet ei velut objectum possibile, quod non est determinatum secundum genus et speciem, seu possibile simpliciter, ideoque quidquid contradictionem non implicat.

Idem argumentum, forma dumtaxat immutatum, proponit s. Thomas p. 1. q. 25. a. 3.: „Unicuique potentiae activae respondet possibile ut objectum proprium secundum rationem illius actus, in quo fundatur potentia activa. Esse autem divinum, super quod ratio divinae potentiae fundatur, est esse infinitum, non limitatum ad aliquod genus entis, sed praehabens in se totius esse perfectionem. Unde quidquid habet vel potest habere rationem entis, continetur sub possibilibus absolutis, respectu quorum Deus dicitur omnipotens. Nihil autem opponitur rationi entis, nisi non ens. Hoc igitur repugnat rationi possibilis absoluti, quod subditur divinae omnipotentiae, quod implicat in se esse et non esse simul; hoc enim omnipotentiae non subditur, non propter defectum divinae potentiae, sed quia non potest habere rationem factibilis, neque possibilis. Quaecumque igitur contradictionem non implicant, sub illis possibilibus continentur, respectu quorum dicitur Deus omnipotens. Ea vero quae contradictionem implicant, sub divina omnipotentia non continentur, quia non possunt habere possibilium rationem. Unde convenientius dicitur, quod ea non possunt fieri, quam quod Deus ea non possit facere.“ Quod nimirum non potest esse terminus alicujus actionis, id non potest esse objectum alicujus potentiae. Jam vero, quae contradictionem implicant, non possunt esse terminus alicujus actionis. Nam omnis actio necessario terminatur ad esse. Atqui in iis, quae contradictionem implicant, nulla ratio entis est.

Merito proinde Hugo Victorinus de sacram. fid. l. 1. p. 1. c. 22. scribit: „Summe potens est, qui potest omne quod possibile est, nec ideo minus potest, quia impossibilia posse non est posse, sed non posse. Itaque omnia potest Deus, quae posse potentia est.“

Quare liquet, quid respondendum sit argumentanti: Eadem ratione, qua Deus dicitur omniscius, etiam omnipotens dicitur. Omniscius autem dicitur, quia simpliciter omnia scit. Ergo et omnipotens dicitur, quia simpliciter omnia potest. Nimirum si haec argumentatio unum hoc sibi velit, Deum, ut omnia scibilia sciat, ita omnia possibilia posse, verissima est, si autem eadem significetur, quaecumque sint scientiae objectum, esse potentiae quoque objectum, falsa est; scit enim Deus etiam impossibilia, quae tamen non magis potest, quam scire falsa valet, quum illa ita comparentur ad potentiam, ut falsa ad scientiam.

Liquet praeterea, quid reponendum sit Plinio hist. nat. l. 2. c. 7., Deum non posse omnia inde probare conanti, quod quae facta sunt, reddere nequeat infecta. Multae de hoc sunt Veterum disputationes, quae redeunt ad hoc, quod scribit Thomas de pot. l. c. a. 3., nempe praeteritum non fuisse implicare contradictionem. „Dicere enim quod fuit et non fuit, sunt contradictoria, quod sequitur, si fiat quod praeteritum non fuerit.“

Thesis LIV.

Cum statuta omnipotentiae ratione minime pugnat, imo eam commendat, quod Deus quaedam impossibilia posse, et quaedam possibilia non posse affirmetur.

Dem. part. I. Quod Synesius ep. 11. scripsit: „Deo omnia possibilia sunt, etiam impossibilia“, id Augustinus serm. 147. de temp. repetit: „Totum ad voluntatem suam redegit Deus, qui potest et quod impossibile est“, et Guitmundus de verit. Euch. l. 1. bibl. PP. tom. 6. p. 218.: „Nulla rerum impossibilitas potest impedire voluntatem Dei.“

Ita quidem; sed loquuntur hi de impossibilitate non absoluta, sed respectiva. Sciendum igitur est, ut angelicus doctor nos instruit l. c., tribus maxime modis aliquid impossibile dici, nempe vel ob defectum aliquem in activa potentia, vel ob aliquid resistens

aut impediens, vel ob implicationem contradictionis in objecto. Hoc postremum efficit absolutam impossibilitatem, priora duo constituunt respectivam tantum. Quod impossibile est absoluta impossibilitate, „Deus facere non potest, quum Deus sit actus maxime et principale ens.“ Quod autem impossibile est impossibilitate tantum respectiva, id Deus facere potest, „quia ejus potentia, quum sit infinita, nullum defectum patitur“, et quia nihil „ejus potentiae resistere potest.“ Porro evidens est, statutam supra omnipotentiae rationem eo non perverti, sed potius commendari, quod Deus possit impossibilia impossibilitate tantum respectiva.

Cum his cohaeret doctrina vulgata de potentia obedientali creaturae erga supremam potentiam Dei, de qua est illud Cyrilli Alexandrini l. 3. cont. Julian.: „Cujus nutibus natura rerum obsequitur, ac prorsus planeque quod ipsi visum est, arcana quadam efficacia effectum reddit. Quoniam quodcumque est libitum ei, hoc singulis eorum, quae facta sunt, pro natura est.“ Ac Petrus Damianus opusc. 36. c. 11.: „Ipsa quippe rerum natura habet naturam suam Dei voluntatem, ut sicut illius leges quaelibet creata conservant, sic illa quum jubetur sui juris oblita divinae voluntati reverenter obediat.“ Atque hinc Augustinus miracula, quum secundum Dei voluntatem fiant, contra naturam fieri negat de civ. Dei l. 21. c. 8.: „Omnia quippe portenta contra naturam dicimus esse, sed non sunt. Quomodo est enim contra naturam, quod Dei fit voluntate, quum voluntas tanti utique conditoris conditae rei cujusmodi natura sit? Portentum ergo fit non contra naturam, sed contra quam est nota natura.“

Dem. part. II. Possibilia sunt mentiri ac universim pec care, tum ambulare, loqui aliaque similia, quae tamen Deum non posse firma fide omnes tenemus. Non posse mentiri; non infirmitatis est hujusmodi non posse, inquit Chrysostomus hom. 38. in Joan., sed inexplicabilis potius virtutis, seu ut Ambrosius annot. 2. in Num. ad Chromat. loquitur, virtutis et majestatis, quia veritas non recipit mendacium, nec Dei virtus levitatis errorem, et quia secundum Maximum ad cap. 8. Dionys. de div. nom., lumen, qua lumen est, non potest fieri tenebrae, in quo non defectus aliquis luminis, sed abundantia potius et perfectio est. Non posse peccare; scilicet, quia mala Petro Damiano l. c. c. 10. auctore nihil sunt: „Nam quod malum est, potius debet dici nihil, quam aliquid, atque ideo nihil praejudicat, si dicamus,

Deum omnia posse, licet mala omnia non possit, quum mala non intra omnia, sed extra omnia potius debeant supputari.“ Et cum ipso consentiens scribit Rupertus Tuitiensis: „Quum dicimus, quia facere malum non potest, veram ejusdem eodem dicto praedicamus omnipotentiam ac si dicamus: Nihil non potest.“ Nam, ut scribit s. Thomas p. 1. q. 25. a. 3. ad 2., posse peccare est posse deficere in agendo, quod repugnat omnipotentiae, et propter hoc Deus peccare non potest, quia est omnipotens.“

Paulo enucleatius eandem rem angelicus doctor explicat de pot. l. c. a. 6. Duobus modis Deum aliquid non posse dicitur; vel ex parte voluntatis, vel ex parte potentiae. Ex parte voluntatis id facere Deus non potest, quod velle non potest. Velle autem peccatum non potest, quia necessario suam bonitatem amat. Ergo Deus peccare absolute non potest. Ex parte autem potentiae Deus aliquid facere non potest, quod illud aut potentiam a perfectae potentiae ratione deficientem necessario supponit, aut in se contradictionem implicat. Unde Deus hinc non potest moveri, proindeque ambulare aliosque actus corporeos exercere, inde non potest circulum quadratum producere. Ac notandum est illa, scilicet posse moveri, ambulare aliaque similia agere „secundum nomen potentiam importare, secundum rem esse potentiae defectus.“ Caeterum facile liquet, ideo, quod Deus quaedam possibilia non possit, statutam omnipotentiae notionem non esse reformandam. De possibilibus enim agitur, quae in intrinseca sua notione subjectum includunt, deficiente potentia praeditum, ideoque ad Deum translata contradictionem implicant.

Thesis LV.

Quamvis distinctio potentiae divinae in absolutam et ordinatam, ut ea a veteribus doctoribus intellecta est, omnino probanda sit, reprobanda tamen eadem est, si sensu, qui Jansenianis placuit, accipiatur.

Dem. Refert Suarez metaphys. disp. 30. sect. 17. duplicem sensum, quo theologi scholae distinctionem potentiae divinae in absolutam et ordinariam, ut ipse loquitur, usurpaverint. Potentiam absolutam, inquit, vocant potentiam Dei secundum se sine ulla alia suppositione vel determinatione voluntatis, et sine ullo respectu ad naturas rerum vel alias causas Potentia vero ordinaria duobus modis exponitur. Vel enim intelligitur hoc nomine potentia divina, ut adjunctam habet scientiam et voluntatem, qua

Deus decrevit hos et non alios effectus, hoc et non alio modo in ordine sive naturali sive supernaturali producere. Vel et — ut ipse testatur — frequentius eodem nomine venit potentia Dei, quatenus secundum communes leges et causas, quas in universo constituit, operatur. Secundum priorem explicationem, ea sola Deus potentia ordinaria facere potest, quae reipsa aliquando facturus est, caetera omnia facere dumtaxat potest potentia absoluta. Secundum alteram autem explicationem plurima Deus potentia ordinaria facere potest, quae reipsa facturus numquam est, et potentia quoque absoluta facere non pauca eorum potest, quae reipsa facturus est. Caeterum, ut duplex hic sensus vocibus ipsis exhibeatur, oportunum fuerit, posteriorem sensum significare vocibus potentiae extraordinariae et ordinariae, priorem autem vocibus potentiae absolutae et ordinatae.

Jam vero utramque distinctionem probandam esse, ex superiore disputatione patet; distinctionem quidem in potentiam absolutam et ordinatam, quia infinita sunt, quae potuit Deus facere, nec tamen facturus est umquam; distinctionem autem in potentiam extraordinariam et ordinariam, quum multa praeter usitatum rerum ordinem et cursum pro lubitu Deus facere possit.

Alium plane et a proposito omnino diversum sensum eidem distinctioni subjecerunt Jansenismi sectatores. Potentiam ordinatam dixerunt potentiam, ut subest moderamini sapientiae, justitiae et reliquis divinis perfectionibus, potentiam autem absolutam eandam potentiam per se et independenter ab ejusmodi moderamine spectatam. Quo sensu posito, si Deum potentia absoluta aliquid posse dixeris, gravissimo errore affirmas, Deum potentiam habere aliquid operandi, quod velle non potest. Absurdum id esse, censuerunt Patres ac universa schola, et probat evidens ratio, quia nempe potentia Dei est ipsa sapientia et sanctissima Dei voluntas. „In nobis, inquit s. Thomas p. 1. q. 25. a. 5. ad 1., in quibus potentia et essentia aliud est a voluntate et intellectu, et iterum intellectus aliud a sapientia, et voluntas aliud a justitia, potest esse aliquid in potentia, quod non potest esse in voluntate justa vel in intellectu sapiente. Sed in Deo est idem potentia et essentia et voluntas, et intellectus et sapientia et justitia. Unde nihil potest esse in potentia divina, quod non possit esse in voluntate justa ipsius et intellectu sapiente ejus.“

CAPUT VII.

De Pulchritudine Dei.

Thesis LVI.

Deus est pulchritudo ipsa et pelagus quoddam infinitum et interminatum pulchri.

Dem. Ex divinis litteris huc pertinet Sap. 13., 3—5. De quo testimonio Hilarius de Trin. l. 1. n. 7.: „De magnitudine enim operum et pulchritudine creaturarum consequenter generationum conditor conspicitur. Magnorum Creator in maximis est, et pulcherrimorum conditor in pulcherrimis est. Et quum sensum ipsum supergrediatur operatio, omnem tamen sensum longe necesse est excedat operator." Et exhibita rerum hujus universi pulchritudine, „nonne hujus ipsius, inquit, pulchritudinis Dominum necesse est totius pulchritudinis esse pulcherrimum intelligi. ut quum aeterni ornatus sui species sensum intelligentiae omnis effugiat, opinionem tamen intelligentiae sensus non relinquat ornatus? Atque ita pulcherrimus Deus est confitendus, ut neque intra sententiam sit intelligendi, neque extra intelligentiam sentiendi."

Ad idem testimonium respexisse videtur Augustinus de civ. Dei l. 11. c. 4. scribens: „Exceptis propheticis vocibus, mundus ipse ordinatissima sua mutabilitate et mobilitate, et visibilium omnium pulcherrima specie quodammodo tacitus, et factum se esse, et nonnisi a Deo ineffabiliter et invisibiliter magno, et ineffabiliter atque invisibiliter pulchro fieri se potuisse proclamat."

Patrum quoque testificatione discimus, Deum infinite pulchrum esse. „Redemptor noster, inquit Clemens Alexandrinus strom. l. 2. c. 5., pulcher ita est, ut solus amore nostro dignus sit, quum

fieri nequeat, ut veram pulchritudinem non amemus. Ipse est vera pulchritudo; nam erat lux vera.“ Ac Gregorius Nyssenus de virginit. c. 11.: „Nemo est ingenii adeo hebetis, ut non videat, pulchrum, quod tale sit per excellentiam et primo et solum, esse Deum universorum Dominum.“ Quocum sentit Basilius in ps. 29.: „Vera et amabilissima pulchritudo, quae tamen solis puro corde aspectabilis est, est illa, quae aeterna beatitudine donatum circumdat.“ Notum praeterea omnibus est illud Augustini conf. l. 10. c. 27.: „Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova! sero te amavi!“ Et illud Boëthii de consol. phil. l. 3. metr. 9.: „Tu cuncta superno ducis ab exemplo, pulchrum, pulcherrimus ipse mundum mente gerens, similique imagine formans.“

Idem docent Patres, quum pulchritudinem animae in ipsa cum Deo similitudine sitam esse statuunt. „Anima humana multum speciosa est, scribit Origenes hom. 7. in Ezech., et mirabilem habet pulchritudinem. Artifex quippe ejus, quum eam primum conderet, ait: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Quid hac pulchritudine et similitudine pulchrius?“ Vel quum pulchritudinem universim in similitudine cum Deo ponunt, ut Gregorius Nyssenus de opif. hom. c. 12.: „Pulchrum est quidquid cum primo Bono consentit, quod vero consensionem et similitudinem cum ipso amittit, id pulchritudinis jam particeps non est.“ Quod his verbis significat s. Thomas lect. 5. in cap. 4. Dionys. de div. nom.: „Pulchritudo enim creaturae nihil est aliud, quam similitudo divinae pulchritudinis in rebus participata.“

Sed ipsam jam rationem consulamus. Inprimis quam brevissime fieri potest pulchri definitio est constituenda. Notissimum illud s. Thomae p. 1. q. 5. a. 4. ad 1.: „Pulchra dicuntur, quae visa placent,“ declarat quidem ad rationem pulchri respectum ad mentem contemplantem pertinere, ab ipsaque avelli non posse, ut contemplatione sola placeat et delectet, sed ipsam in se rationem pulchri non exhibet. Atque hoc sensu de illo dicto adhiberi potest, quod scribit Augustinus de ver. relig. c. 32.: „Non ideo pulchra sunt, quia delectant, sed ideo delectant, quia pulchra sunt.“ Nimirum ipso definitio proprie dicta pulchritudinis non continetur. Caeterum hujusmodi definitionem tradere propositum angelico doctori isto in loco non erat, ex aliis proinde locis colligendum est, quaenam ejus de pulchri ratione sententia fuerit.

Demonstraturus 1. 2. q. 17. a. 1., bonum esse propriam causam amoris, objicit sibi s. Thomas verba Dionysii de div. nom. c. 4., non solum bonum, sed etiam pulchrum esse omnibus amabile. Cui objectioni hunc in modum occurrit: „Pulchrum est idem bono sola ratione differens. Quum enim bonum sit, quod omnia appetunt, de ratione boni est, quod in eo quietetur appetitus. Sed ad rationem pulchri pertinet, quod in ejus aspectu seu cognitione quietetur appetitus. . . . Et sic patet, quod pulchrum addit supra bonum quemdam ordinem ad vim cognoscitivam, ita quod bonum dicatur id, quod simpliciter complacet appetitui; pulchrum autem dicatur id, cujus ipsa apprehensio placet.“ Et in lect. 9. in c. 4. de div. nom.: „Haec virtus — de amore et dilectione agitur — attribuitur rebus creatis a Deo, qui est pulcher et bonus, propter bonum et pulchrum (*διὰ τὸ καλὸν καὶ ἀγαθόν*, respectu seu ratione boni et pulchri), quod est objectum amoris. Nihil enim amatur, nisi secundum quod habet rationem pulchri et boni.“ Quare mentem s. Thomae assequutus est Kleutgen de ipso Deo q. 4. c. 3. pulchritudinem dicens rei bonitatem, quatenus haec mente cognita delectat. Quam definitionem multis explicuit et nostra opinione ad evidentiam usque probavit Jungmann in celebrato, quod de aesthetica conscripsit opere. Horum summam tradere ad propositum nostrum sufficit.

Sumimus, in quo omnes consentiunt, qui ullam habent pulchritudinis notionem, pulchro proprium esse, sui contemplatione delectationem afferre.

Arbitramur etiam sumere nobis licere, pulchro proprium esse conciliare amorem. Velut synonima enim usurpantur vocabula pulchri et amabilis, ac velut proprium objectum amoris assignatur a Veteribus tum gentilibus tum christianis pulchrum, adeo ut ab ipsis negetur, alia, quam pulchra amare nos vero proprioque amore posse. Sic puta legis in Plat. conviv. „Omnis amor est amor pulchritudinis“; et Theognis Megarens. sent. elegiac. v. 15. sq. scribit: „Amabile semper est pulchrum, et quod pulchrum non est, amare nemo potest“. Et s. Augustinus de musica c. 13.: „Dic, oro te, num possumus amare nisi pulchra?“; et conf. l. 4. c. 13.: „Dicebam amicis meis: num amamus aliquid nisi pulchrum?“

Quibus praemissis primo inquirendum est, quid sit bonum, ut a nobis hic consideratur. „Ratio boni, inquit s. Thomas, in hoc consistit, quod aliquid sit appetibile.“ Quo vero aliquid est appetibile? Etiam ad hanc quaestionem respondet s. Thomas cont. gent. l. 1. c. 91. Unumquodque suo modo naturaliter ideoque necessario vult et appetit proprium bonum, propriam scilicet naturam ejusque perfectionem, atque hic appetitus est principium et radix omnium appetitionum, quarum ens appetens capax est. Hujusmodi porro appetitus, quo in proprium bonum fertur, in homine est amor sui ipsius. Amori autem convenit, „quod amans ad amatum se habeat sicut ad id, quod est cum eo aliquo modo unum“, ad intimam siquidem rationem amoris spectat, quod „amans velit aut appetat bonum amati“. Eo igitur aliquid est appetibile, quod convenientiam cum nostra natura habet, et certo quodam modo unum nobiscum est. Hinc bonitas rerum in ipsarum cum nostra natura convenientia et consensione consistit.

Cum hoc consertum est, amorem nostrum naturaliter et per se in ea ferri, quae apprehendimus similia nobis, ac eadem natura constantia. Jam Aristoteles Ethic. l. 7. c. 2. scripsit: „Similia similibus laetantur, ac homo homini dulcissimum.“ Idem dicatur de rebus etiam corporeis ratione destitutis. Verum quidem est, eas similes nobis non esse „per participationem ejusdem qualitatis“, at non minus verum est, eas similes esse „per proportionalitatem, quae est similitudo proportionatorum“, ut docet s. Thomas in IV. dist. 1. q. 1. a. 1. Accedit, quod res corporeae eam similitudinem cum nostra rationali natura obtineant, quae in ipsis est, ut sunt effectus naturae spiritualis. Hujus amoris terminus sunt proinde res ipsae, non autem aliquid ab ipsis distinctum perque ipsas productum, bonitas nimirum ipsis intrinseca; ideoque definiri haec potest. actualis rerum cum natura spirituali convenientia et consensio.

Ut propriam naturam, ita ejus perfectionem volumus et appetimus. Perfectio autem naturae consistit in plena ac non impedita operatione omnium potentiarum, quibus instructa est. Ex plena autem et non impedita operatione cujusvis potentiae oritur delectatio ei respondens; proindeque ex plena et non impedita operatione omnium potentiarum delectatio illa, cujus capax natura est, seu beatitudo simpliciter. Hinc naturaliter volendo naturae perfectionem naturaliter volumus beatitudinem.

Ex qua naturali appetitione fluit, quod inclinatione appetitus propendeamus in res, quae sub ratione objecti alicujus potentiarum nostrarum sese offerunt et delectationis spem faciunt. Hae res habent nomen delectabilium.

Cum rebus, in quas appetitus ob duas exhibitas rationes fertur, conjunctae ut plurimum sunt aliae quaedam res, quibus appetitus in illas juvatur et provehitur. Hinc natura sua in has quoque appetitus, qui est illarum, appetitum excitat. Porro res, quae ob hujusmodi rationem appetitus objectum sunt, utiles appellantur.

Utriusque porro descriptae appetitionis terminus aperte non sunt res ipsae, sed aliquid ab ipsis distinctum ab ipsisque productum. Quare bonitas rebus ratione delectabilitatis et utilitatis conveniens in oppositione ad eam, quam primo loco posuimus, apte vocatur extrinseca; et definiri potest convenientia rerum cum natura potentialis.

Sequitur alterum, de quo constituendum est, nempe quid sit amor. „Amor, scribit s. Thomas p. 1. q. 20. a. 1., naturaliter est primus actus voluntatis et appetitus, et propter hoc omnes alii motus appetitivi praesupponunt amorem quasi primam radicem; nullus enim desiderat aliquid nisi bonum amatum, neque aliquis gaudet nisi de bono amato; odium etiam non est, nisi de eo, quod contrariatur rei amatae, et similiter tristitiam et caetera hujusmodi manifestum est in amorem referri sicut in primum principium. Unde in quocumque est voluntas vel appetitus oportet esse amorem.“ Amor igitur est primus actus voluntatis et radix caeterorum omnium actuum. Propriam ipsius rationem perspicies, si cum s. Thoma notaveris, actum amoris semper tendere in duo, scilicet in bonum, quod quis vult alicui, et in eum, cui vult bonum. „Unde in eo, quod aliquis amat se, vult bonum sibi, et sic illud bonum quaerit sibi unire, inquantum potest. Et pro tanto dicitur amor vis unitiva etiam in Deo, sed absque compositione, quia illud bonum, quod vult sibi, non est aliud, quam ipse. . . . In hoc vero quod aliquis amat alium, vult bonum illi, et sic utitur eo tamquam se ipso, referens bonum ad illum sicut ad seipsum. Et pro tanto dicitur amor vis concretiva, quia alium aggregat sibi, habens se ad eum sicut ad se ipsum.“

Jam vero amantes res, possumus amare aut intrinsecam ipsarum bonitatem aut extrinsecam. Si primum obtinet, proprie res amamus, suntque ipsae causa formalis amoris nostri, si alterum

accidit, improprie res, et proprie nos amamus, quum ipsae non sint amoris nostri causa formalis. Primus amor est amor perfectus, alter imperfectus. „Perfectus quidem amor est, inquit s. Thomas 2. 2. q. 17, a. 8., quo aliquis secundum se amatur, ut puta quum aliquis secundum se vult alicui bonum, sicut homo amat amicum. Imperfectus amor est, quo quis amat aliquid, non secundum ipsum, sed ut illud bonum sibi ipsi proveniat, sicut homo amat rem, quam concupiscit". Primus amor est amor simpliciter: „Amor, ait idem doctor l. 2. q. 26. a 4., quo amatur aliquid, ut ei sit bonum, est amor simpliciter"; alter autem est amor secundum quid; „amor autem, quo amatur aliquid, ut sit bonum alterius, est amor secundum quid". Primus amor est amor per se, alter amor per accidens. „Ad veritatem amoris, docet nos Thomas cont. gent. l. 1. c. 91., requiritur, quod bonum alicujus, prout est ejus, velit; cujus enim bonum aliquis vult, solum prout in alterius bonum cedit, per accidens amatur, sicut qui vult vinum conservari, ut illud bibat, aut hominem, ut sibi sit utilis aut delectabilis, per accidens amat vinum aut hominem; per se autem seipsum." Primus amor potest etiam dici proprie amor, alter vero improprie amor, sensu, qui ex dictis liquet. Nominatur praeterea a theologis scholae primus amor amor amicitiae vel benevolentiae, alter amor concupiscentiae. Terminus amor amicitiae potest tamen facile ad opinionem falsam ducere, res ad rationalium ordinem non pertinentes, non posse esse objectum ejus amoris, qui proprie et vere talis sit. Falsam hanc opinionem dicimus, quia certum est, etiam irrationalia hoc amore posse amari. „Deus vult bonum uniuscujusque, secundum quod est ejus, — verba sunt s. Thomae cont. gent. l. c. —; vult enim unumquodque esse secundum quod in se bonum est, licet etiam unum ordinet in utilitatem alterius."[1]) Amor vero hic, ut ad irrationalia refertur, relativus est, qui ad amorem absolutum,

[1]) Objectionem, quae petitur ex p. 1. q. 20. a. 2. ad 3., ubi s. Thomas docet, Deum „proprie loquendo non amare creaturas irrationales amore amicitiae, sed amore quasi concupiscentiae, inquantum ordinet eas ad creaturas rationales, et etiam ad se ipsum, non quasi eis indigeat, sed propter suam bonitatem et nostram utilitatem", jure Ferrariensis in hunc locum cont. gent., ex eo solvit, quod s. Thomas in illis verbis amorem amicitiae sumat pro ipsa amicitia, non autem pro amore proprie et vere dicto, et amorem concupiscentiae in oppositione ad amicitiam, non autem in oppositione ad amorem proprie et vere dictum.

quo sola rationalia amplecti possumus, ita se habet in genere amoris, quo cultus imaginum et reliquiarum Sanctorum in genere cultus se habet ad cultum ipsorum Sanctorum.

Haec vero non ita intelligenda sunt, quasi homo quidquid cum natura sua rationali actu consentiens apprehendit, necessario et sub quibuscumque conditionibus amaret, aut quasi hic amor necessario et semper intensitate sua bonitati rerum intrinsecae responderet. Nam amor hominis, quum de finitis agitur, pendet ab ipsius libertate, ac praeterea amor improprie dictus saepe debilitat, frangit et exstinguit amorem proprie dictum. S. Thomas demonstraturus, similitudinem esse causam amoris 1. 2. q. 27. a. 3. objicit sibi dictum scripturae: Inter superbos semper sunt jurgia, et sententiam Aristotelis: Figuli corrixantur ad invicem. Respondet vero: „In amore concupiscentiae amans proprie amat se ipsum, quum vult illud bonum, quod concupiscit. Magis autem unusquisque seipsum amat, quam alium, quia sibi unus est in substantia, alteri vero in similitudine alicujus formae. Et ideo, si ex eo quod est sibi similis in participatione formae, impediatur ipse a consequutione boni, quod amat, efficitur ei odiosus, non inquantum est similis, sed inquantum est proprii boni impeditivus. Et propter hoc figuli corrixantur ad invicem, quia se invicem impediunt in proprio lucro; et inter superbos sunt jurgia, quia se invicem impediunt in propria excellentia, quam concupiscunt."

Tertium est, quod exponendum est, quid nimirum sit delectatio. Delectatio est actus aliquis appetitus, qui tum oritur, quum appetens objectum sui amoris assequutus est, ipsumque tenet. Solet delectatio etiam dici quies appetitus. „Postquam enim, inquit Ferrariensis in c. 90. l. 1. cont. gent. secundum mentem s. Thomae, appetens habet bonum, quod quaerebat, non amplius movetur per appetitum ad illud quaerendum, sed in bono adepto delectatur: et hic actus, quo delectatur, ideo dicitur quies, quia est cum cessatione motus exequutionis, quo appetens tendebat ad finis acquisitionem." Ex qua notione sequitur, et amori, qui est improprie talis, et amori, qui proprie talis est, respondere delectationem. Illi respondet delectatio primo quidem, si res, in quas ferebatur amor sub ratione utilium, quod ab ipsis exspectabatur, reipsa praestant; deinde vero, si res, in quas ferebatur amor sub ratione delectabilium, a potentiis, quarum objecta sunt, appre-

henduntur, ipsisque ad connaturalem operationem inserviunt. Posteriore hac delectationis ratione spectata distinguuntur delectationes intellectivae, sensitivae et vegetativae.

Sed huic amori quoque respondere delectationem, evidens dixerim. Si enim, quae divi Thomae 1. 2. q. 32. a. 6. est sententia, „amor praecipua causa delectationis est," quî fieri potuerit, ut „delectationem ille amor non afferat, qui est simpliciter, per se et proprie amor?" Sed ut liquido id constet, quaerendum est, quomodo amans hoc amore objectum sui amoris assequatur ipsumque teneat. S. Thomas in responsione ad secundam objectionem contra thesim: „Quum amor ad quaerendam amati praesentiam moveat, duo aliqua copulare appetens, unionem effectum amoris esse constat," haec inter alia habet: „Quaedam unio est effectus amoris, et haec est unio realis, quam amans quaerit de re amata; et haec quidem unio est secundum convenientiam amoris. Ut enim Philosophus dicit 2. Polit.: Aristophanes dixit quod amantes desiderarent ex ambobus fieri unum. Sed quia ex hoc accideret aut ambos aut alterum corrumpi, quaerunt unionem, quae convenit et decet, ut scilicet simul conversentur, et simul colloquantur, et in aliis hujusmodi conjungantur." Jam modum unionis, qui et naturae amoris proprie talis et naturae mentis et objecti amati respondeat, investiganti alius non occurrit, quam qui est per claram cognitionem intrinsecae bonitatis objecti amati. „Si consequi pecuniam esset per actum voluntatis, statim a principio cupidus consequutus esset pecuniam, quando vult eam habere, sed a principio quidem est absens ei, consequitur autem ipsam per hoc quod manu ipsam apprehendit, vel aliquo hujusmodi, et tunc jam delectatur in pecunia habita. Sic igitur et circa intelligibilem finem contingit. Nam a principio volumus consequi finem intelligibilem, consequimur autem ipsum per hoc, quod fit praesens nobis per actum intellectus, et tunc voluntas delectata conquiescit in fine jam adepto." Negandum igitur foret, ad ea, quae fieri possunt, pertinere claram cognitionem objecti amoris proprie talis, si huic respondens ipsius naturae delectatio conjuncta esse a quopiam negaretur. Quare intrinsecae rerum bonitati proprium est, clara sui cognitione delectare, seu contemplatione sola placere.

Jam ad propositum revertentes, haec ex dictis colligitur definitio pulchritudinis: Pulchritudo rerum est intrinseca eorum bonitas, quatenus per hanc aptae sunt, quae menti spirituali sint

objectum delectationis, seu est rerum bonitas, quatenus haec per claram cognitionem menti spirituali objectum delectationis esse potest, seu denuo est rerum actualis cum spirituali mente convenientia, quatenus per hanc aptae sunt, quae eidem objectum delectationis sint. . . . . .

Consentire hanc definitionem cum doctrina s. Thomae vix pluribus demonstrandum est. Quia vero haec demonstratio ad clariorem dictorum intelligentiam conferre aliquid potest, paucis eam conficiemus. Revocetur itaque in memoriam, quod angelicus doctor scribit 1. 2. q. 27. a. 1. ad 3., „pulchrum esse idem bono solo ratione differens, de ratione boni esse, quod in eo quietetur appetitus, sed ad rationem pulchri pertinere, quod in ejus aspectu seu cognitione quietetur appetitus.“ Quare eidem, cui inest ratio boni, inest quoque ratio pulchri. Ratio boni inest rei, quatenus in ipsa re quietatur appetitus, seu quatenus in ipsa re appetitus delectatur; ratio autem pulchri ei inest, quatenus in ipsa ejus contemplatione appetitus quietatur seu delectatur.

Sed in eodem loco s. Thomas aliquid addit, quo haec confirmantur. „Pulchrum, inquit, addit supra bonum quendam ordinem ad vim cognoscitivam, ita quod bonum dicatur id, quod simpliciter complacet appetitui; pulchrum autem dicatur id, cujus ipsa apprehensio placet.“ Iste ordo certissime ab eo distinctus est, quem notio bonitatis includit; bona siquidem aliqua res cogitari nequit, nisi sit cognoscibilis. Distinctus etiam ab eo est, quo res est vera, quum veritas addat quidem supra ens ordinem quemdam ad vim cognoscitivam, non autem supra bonum. Alius igitur esse non potest, quam ordo ad vim cognoscitivam, quae et quatenus potens est clarae cognitionis intrinsecae bonitatis rei.

Atque hinc intelligitur, cur bono quidem p. 1. q. 5. a. 4. 5. Thomas adscribat rationem causae finalis, pulchrum autem affirmet proprie pertinere ad rationem causae formalis. „Est enim bonum, quod omnia appetunt, et ideo habet rationem finis; nam appetitus est quasi quidam motus ad rem.“ Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam, „cognitio autem fit per assimilationem, similitudo autem respicit formam.“ Videlicet, quamvis pulchrum sit etiam objectum appetitus, attamen actus appetitus, qui ipsi respondet, est tantum delectatio, quae non habet rationem motus, sed quietis. Hinc in pulchro necessario considerandum est id, quocum colligata est delectatio. Id vero est clara cognitio, quam saepe commemoravimus.

Ex dictis quoque perspicitur, ita se habere pulchritudinem ad intrinsecam rei bonitatem, sicut se habet delectatio ex amore proprie tali, sub conditione clarae cognitionis proveniens ad ipsum hunc amorem. Quare bonitas et pulchritudo non sunt duae in se versantes ac per se consistentes proprietates rerum, sed una tantum; nimirum pulchritudo est intrinseca bonitas cum propria sua perfectione in eo sita, quod non solum amoris proprie talis, sed etiam delectationis ex hoc per claram ipsius cognitionem prodeuntis objectum est.

Statuta pulchritudinis notione theseos demonstratio obvia est. Universim ea probari sic potest: Pulchrum est idem bono sola ratione differens, ut loquitur s. Thomas, seu pulchritudo et bonitas una eademque sunt objective et realiter proprietas rerum, ac solo diverso harum ad mentem ordine differunt. Ergo qui est Bonitas ipsa et infinitum ac interminatum quoddam pelagus boni, is necessario etiam est Pulchritudo ipsa et pelagus quoddam infinitum ac interminatum pulchri.

Praeterea, ut speciali etiam probatione utamur, pulchritudo alicujus rei est actualis ipsius cum rationali mente consensio, quatenus per hanc apta est, quae eidem menti sit delectationis objectum. Atqui summo infinitoque modo hoc de Deo valet. Deus enim est Spiritus purus, cujus nonnisi adumbrata quaedam imago est quaevis creata natura spiritualis; Deus est Actus purus intelligendi et volendi, a quo omnes cogitandi, volendi ac amandi leges cuivis creatae naturae spirituali impressae sunt, quibus et essentia et vita et perfectio ipsius determinatur; Deus denique eo ipso quod est Actus purus intelligendi et volendi est ipsa Veritas et ipsa Bonitas. Se ipso igitur totum id possidet subsistens, proindeque id totum est, quod consensione cum mente rationali continetur. Quare ipsa Pulchritudo merito creditur esse.

Denique, ne scilicet credas, de Deo pulchritudinem tantum affirmari, quatenus extra ipsum sunt, qui Bonitatem ipsius et cognoscere et amare, et ita de ipsa delectari possunt, Deus est Bonitas infinita, est Visio hujus infinita et Amor infinitus, est denique Gaudium infinitum, utpote quod inseparabile est a Visione infinita et Amore infinito infinitae Bonitatis. Quare Deus est ipsa pulchritudo et non immerito pulchritudinis actus purus praedicatur.

Thesis LVII.

Hinc licet omni enti, ut veritas et bonitas, ita et pulchritudo competat, speciali tamen ac eximia quadam ratione iis convenit, quae spiritualia sunt.

Dem. part. I. Omni enti convenit, esse analogam quandam participationem Dei, qui est entis plenitudo, et cujusvis entis, quod extra ipsum est, origo et fons. Ergo omni enti convenit actualis cum essentia divina consensio, et ratione hujus esse objectum gaudii divini. Unumquodque, inquit cont. gent. l. 1. c. 90. s. Thomas, naturaliter in suo simili gaudet. Est autem omne bonum divinae bonitatis similitudo. Ergo Deus gaudet de omni bono, ideoque de omni ente. Si vero omni enti convenit actualis cum essentia divina consensio, eidem etiam actualis cum natura spirituali consensio convenit, ratione cujus objectum delectationis ex amore proprie tali esse potest. Ergo omne ens, quum ordinem ad praedictam delectationem dicat, est, quatenus eum dicit, pulchrum.

Quare etiam pulchritudo referenda est ad attributa transcendentalia entis. Rationem petenti, cur vulgo inter haec non recenseatur, respondetur iis, quibus modum exposuimus, quo ad bonitatem intrinsecam pulchritudo se habet.

Sed, dices, si quidquid est, pulchrum est, nihil jam erit deforme. Ita sane, respondemus, quum nihil dari possit, quod sit deforme simpliciter; sed quaecumque deformia sunt, secundum quid sint pulchra. Quod nimirum de bono tenetur, idem de pulchro teneatur necesse est. Jam vero „bonum dicit rationem perfecti, ut loquitur s. Thomas p. 1. q. 5. a. 1. ad 1., quod est appetibile, et per consequens dicit rationem ultimi; unde id quod est ultimo perfectum, dicitur bonum simpliciter; quod autem non habet ultimam perfectionem, quam debet habere, quamvis habeat aliquam perfectionem, inquantum est actu, non tamen dicitur perfectum simpliciter, nec bonum simpliciter, sed secundum quid.“ Ac rursus, quod de malo tenemus, idem de deformi teneatur. Nimirum quum malum formaliter sit privatio perfectionis debitae in esse, repugnat aliquid esse malum simpliciter, sed malum est tantum id et omne id, quod non est bonum simpliciter, sed solum secundum quid. Neque urgeas objectionem ex eo, quod homines non pauca simpliciter deformia nominent. Nam non pauca etiam

simpliciter mala dicunt, quamvis simpliciter mala non sint. Obtinuit enim loquendi mos, ut pulchra dicantur ea sola, quae sunt simpliciter pulchra, sicut bona dicuntur tantum simpliciter bona. Qui loquendi mos id etiam habet, ut ea sola, quorum intrinseca bonitas magno gradu ab ea distat, quam habere deberet, mala et ideo etiam deformia nominemus.

Caeterum nota, non idem esse, quidquid est, a quocumque cognosci pulchrum, et quidquid est, esse pulchrum, habere scilicet intrinsecam bonitatem, quae clare eam cognoscenti eo ipso, quod cognoscitur sit causa delectationis.

Dem. part. II. Quo aliquid magis simile est Enti absoluto, eo magis simile est Pulchro absoluto deque ipsius ratione participat. Atqui entia spiritualia speciali et eximio quodam modo similia Enti absoluto sunt. Sola namque ipsa sunt ad imaginem Dei. De qua re s. Thomas p. 1. q. 3. a. 1. sq. „Ubi est imago, ibi est et similitudo; sed ubi est similitudo, ibi non est continuo imago. Similitudo videlicet est de ratione imaginis, imago autem similitudini aliquid superaddit, nempe quod sit ex alio expressa; imago enim dicitur ab eo, quod agitur ad imitationem alterius.“ Deinde notat, de ratione perfectae quidem imaginis esse aequalitatem cum eo, ex quo expressa est, non vero de ratione imaginis simpliciter, ut liqueat ex imagine alicujus, quae in speculo reluceat. Verum ne opineris, quamlibet similitudinem ex alio expressam esse imaginem. Ut ea ad rationem pertingat imaginis, necesse est sit similitudo secundum speciem, ut imago regis est in filio suo, vel saltem secundum aliquod accidens proprium speciei, et praecipue secundum figuram, ut hominis imago dicitur esse in cupro aliquo. Jam vero similitudo speciei attenditur secundum ultimam differentiam. Assimilantur autem aliqua Deo primo quidem et maxime communiter, inquantum sunt, secundo inquantum vivunt, tertio vero inquantum intelligunt, quae, ut Augustinus dicit lib. 83. qq. q. 51., ita sunt Deo similitudine proxima, ut in creaturis nihil sit propinquius. „Sic ergo patet, quod solae intellectuales creaturae proprie loquendo sunt ad imaginem Dei.“

Quum igitur entia spiritualia sola sint ad imaginem Dei, speciali et eximio modo prae omnibus, quae spiritualia non sunt, pulchra habenda sunt. Quae pulchritudo eo magis augetur et perficitur, quo magis ratio imaginis, quae per naturam possidetur, vitalibus operationibus naturae excolitur, quo nempe magis hae

sunt operationes imaginis, qua talis, ac imitationes quaedam operationum vitalium ipsius Dei. Praeclare scribit s. Thomas l. c. a. 4.: „Quum homo secundum intellectualem naturam ad imaginem Dei esse dicatur, secundum hoc est maxime ad imaginem Dei, secundum quod intellectualis natura Deum maxime imitari potest. Imitatur autem intellectualis natura maxime Deum quantum ad hoc, quod Deus se ipsum intelligit et amat.“ Videlicet ideo maxime naturae spirituali convenit ratio imaginis Dei, quia apta est ad intelligendum et amandum Deum. Quo magis haec naturalis aptitudo ad actum reducitur, eo magis perficitur illa ratio imaginis; quumque ultimum actum illa attingit, haec in perfectionis fastigium evehitur. Atque haec quidem est pulchritudo, quae entibus spiritualibus propria est, solo naturae ordine considerato.

Quae non gradu tantum, sed etiam ipsa natura et essentia longe exceditur ab ea, quae eisdem propria est, si ad supernaturalem ordinem elevata incomprehensibili quadam ratione naturae vitaeque divinae consortia redduntur. Per gratiam siquidem, ut s. Petrus in II. epist. 1. 4. loquitur, illa efficiuntur divinae consortia naturae, novaque propemodum natura, ideoque nova aptitudine ad intelligendum et amandum Deum donantur, ipsisque adeo nova, et quae omnem cogitationem vincit, ratio imaginis inditur. Tanta porro est similitudo cum Deo, quae hac ipsis confertur, ut discipulus, quem diligebat Jesus, I. Joan. 3. 1. scripserit: Videte qualem caritatem dedit nobis Pater, ut filii Dei nominemur et simus. In pleno autem fulgore tum primum illa imaginis ratio fulgebit, quum ista aptitudo ad intelligendum et amandum Deum, quae gratia confertur, ad plenum actum visione et amore beatifico reducta fuerit. Charissimi, scribendo prosequitur idem discipulus Domini, nunc filii Dei sumus, et nondum apparuit quid erimus. Scimus quoniam quum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est.

Plurima ad horum confirmationem praesto sunt Veterum testimonia. Loco omnium sit testimonium Gregorii Nysseni de hom. opif. c. 12.: „Nam quum omnium pulcherrimum ac praestantissimum sit Deus ipse, ad quem omnia respiciunt, quae boni desiderio tanguntur, idcirco et mentem dicimus ad boni pulcherrimi imaginem, quamdiu similitudinis archetypo respondentis particeps est, quoad ejus fieri potest, haud dubie praestantiam tueri

ac conservare; eandem contra, si aliquo pacto a principe bono exorbitet, tota illa pulchritudine, qua erat ornata, spoliari. Porro quemadmodum indicatum est, similitudine principis pulchritudinis ornatam esse mentem, perinde ac speculum figura faciei ex ipso relucentis insignitur, eadem ratione et naturam, quae a mente administratur, erga eandem affectam esse statuimus, ut scilicet et ipsam ornari propinqua pulchritudine dicamus et quasi speculi speculum esse; naturae porro crassiorem quasi materiam nostri cohaerere, cui ipsa natura inest. Igitur quamdiu haec inter se apte connexa sunt, etiam verissima pulchritudo conveniente quadam ratione cum omnibus communicatur, semper eo, quod loco est superiore, proximum exornante; ubi vero praeclarae hujus conjunctionis facta est divulsio, vel contra quod est praestantius, ordine inverso sequitur inferius, tum scilicet rudioris in homine materiei a natura desertae turpitudo insignis apparet. Nam ipsa per se materies quiddam est deforme et imperfectum, deformitatem vero materiei pulchritudinis etiam ejus, quae in natura est a mente profecta, interitus consequitur. Sic adeo materiei turpitudo per naturam ad mentem ipsam redundat, ut non jam amplius in creati figura imago Dei appareat; mens enim bonorum ideam tamquam speculum post tergum collocans, eximios boni resplendentis radios rejicit ac materici deformitatem in sese transfert. Hoc videlicet modo pravitas, bono prius quasi interverso ac sublato, oritur et existit; pulchrum vero censeri debet, quodcumque ad princeps bonum congruit, quodque consentaneum eidem non est, omnis pulchritudinis est expers.“ Ac paucis interjectis concludit, „rudiorem illam nostri materiem tum demum recte quasi stabilitam esse, quando a natura gubernatur, eandem autem solutam elabi, quando ab eo, quo firmiter continetur, disjungitur et a pulchri societate avellitur. Fieri hoc consuevit, quum naturae ordo invertitur, animi libidine non ad pulchritudinis decus inclinante, sed ad id, quod ipsum ut exornetur magnopere indiget. Non enim fieri aliter potest, quin quod materiei propria forma destitutae consimile efficitur, etiam deformitatis foeditatisque ejusdem imaginem induat.“

Thesis LVIII.

Ut vero pulchritudo entium spiritualium maxime in bonitate ipsorum morali sita est, ita eidem simpliciter et intrinsece adversatur malum morale.

Dem. Haec thesis non tam ex praecedente thesi infertur, quam in ea continetur. Sane ut paucis rem conficiamus. In eo est pulchritudo entis spiritualis, quod imago Dei est, quodque proinde vita ipsius intellectiva et appetitiva imago est τοῦ intelligere et amare divini. Atqui vita entis spiritualis, quae est hujusmodi imago, constituit ipsius bonitatem moralem.

Seu in eo consistit entis spiritualis pulchritudo, quod est speculum, ex quo pulchrum absolutum relucet. Huic autem rationi respondet conversione ad Deum, qua continetur bonum morale, ab ea autem recedit aversione a Deo, in qua habetur malum morale.

Deinde bonum morale est in amore respondente ordini, qui, enascens ex relationibus, quibus omnia, quae sunt, secundum insitum ipsis pretium connectuntur, in mente Dei existit ac divini amoris necessarium objectum est. Quare ens spirituale, ut bonitate morali amoris, ita malitia morali odii divini fit objectum. Atqui in eo, quo ens spirituale amoris divini fit objectum, maxime pulchritudo ejus consistit, id vero, quo odii divini terminus fit, pulchritudini ejus simpliciter et intrinsece adversatur.

Praeterea quidquid repugnat bonitati intrinsecae alicujus entis, id ejus pulchritudini adversatur, quod autem bonitati ejusdem intrinsecae convenit, id ad eam pertinet; imo in eo haec maxime sita est, siquidem praecipuum momentum bonitatis intrinsecae entis ejusdem est. Atqui malum morale repugnat bonitati intrinsecae entis spiritualis, bonum autem morale ei convenit, imo praecipuum ejus momentum est, ut patet ex notione intrinsecae bonitatis supra statuta.

Denique in eo maxime versatur entis spiritualis pulchritudo, quo maxime comprehenditur vitalis affirmatio dignitatis ipsius. Atqui haec maxime comprehenditur bono morali. Profecto in eo cernitur dignitas entis spiritualis, quod unus Deus sit appetitionum ipsius finis, proindeque unus Deus sit bonum ipsius, ac caetera omnia ipsi bona non sint, nisi pro sua ad Deum relatione, quod hac de causa sola cum Deo conjunctione perfectionem, ad quam destinatur, adipisci possit. Atqui bonum morale ex intima sua

ratione instar verbi vitalis est, quo haec affirmantur. Malum autem morale e contra horum vitalis negatio est.

Corollarium. Omnium artium nobilissima est ars summum, qui obtineri potest, gradum bonitatis moralis acquirendi, atque omnium artificiorum praeclarissimum est ens spirituale sanctum.

Thesis LIX.

Sua sensibili quoque Universo ob ipsius a Deo originem est pulchritudo.

Dem. Universum sensibile, quum a Deo productum sit, necessario Deum ipsum, qui est Pulchrum absolutum, repraesentat. Atqui quod necessario ipsaque entitate sua est repraesentativum Pulchri absoluti, suam habet pulchritudinem. Nota tamen discrimen, quod est in ratione repraesentativi inter ens spirituale et entia corporea. Illud nempe ad instar imaginis, haec vero ad instar vestigii repraesentant (Cf. s. Thomam p. 1. q. 45. a. 7.).

Deinde Universo sensibili, ut infra magis patescet, insitum est, ut sit manifestatio externa splendoris et excellentiae Dei. Jam vero splendor et excellentia seu gloria interna Dei id sunt, quo Deus est Pulchrum absolutum. Ergo, quum mundus hujus sit manifestatio, necesse est ipsum esse pulchrum.

Denique mundus sensibilis est ob ipsam suam originem expressio mundi intelligibilis et idealis, qui formaliter quidem in intellectu, fundamentaliter autem in essentia Dei continetur. Atqui mundus, qui fundamentaliter in essentia, formaliter in intellectu Dei continetur, nequit non esse pulcher. Ergo ipsius etiam expressio non potest non esse pulchra.

Atque ex his perspicis, de universi sensibilis pulchritudine judicari rite non posse, si in singulis quibusque partibus sistas, ac non ad totum mentem convertas. „Ita ordinantur, inquit Augustinus de vera relig. c. 40., omnes officiis et finibus suis in pulchritudinem universitatis, ut quod horremus in parte, si cum toto consideremus, plurimum placeat, quia nec in aedificio judicando unum tantum angulum considerare debemus, nec in homine pulchro solos capillos, nec in bene pronuntiante solum digitorum motum, nec in lunae cursu aliquas tridui tantum figuras. Ista

enim, quae propterea sunt infima, quia partibus imperfectis tota perfecta sunt sive in statu sive in motu pulchra sentiantur, tota consideranda sunt, si recte volumus judicare.“ A quibus non abludunt, quae idem scribit de ord. l. 2. c. 19.: „In hoc sensibili mundo vehementer considerandum est, quid sit tempus et locus, ut quod delectat in parte sive loci sive temporis, intelligatur tamen multo esse melius totum, cujus illa pars est; et rursus quod offendit in parte, perspicuum sit homini docto, non ob aliud offendere, nisi quia non videtur totum, cui pars illa mirabiliter congruit; in illo vero mundo intelligibili quamlibet partem, tamquam totum, pulchram esse atque perfectam.“

CAPUT VIII.

De Creatione.

SECTIO I.

De existentia creationis.

Thesis LX.

Quaecumque extra Deum, ab ipsoque distincta sunt, creationi presse dictae originem debere, rata est Patrum doctrina.

Decl. Creatio efficienter spectata, s. Thoma p. 1. q. 65. a. 3. auctore, definitur actio totam simpliciter rei substantiam producens. Eadem autem effective considerata est existentia rei secundum totam substantiam productae et ad causam efficientem tamquam ad adaequatum totius suae realitatis principium relatae. Quare creatio, prout est in creatura, dicit solam dependentiam totius esse creati a suo principio cum novitate essendi (Cf. s. Thomam p. 1. q. 45. a. 3. et a. 2. ad 2. et 3.).

Hanc notionem rationi repugnare, inde probare conati sunt, quod adversatur axiomati, quo statuitur, ex nihilo nihil fieri. Verum si hoc axiomate significetur, nihilum non posse esse causam materialem alicujus rei producendae, est quidem verissimum, sed non adversatur notioni constitutae. Si autem eo significetur, aliquid fieri non posse ulla virtute, nisi praejaceat materia, ex qua fiat, adversatur quidem eidem notioni, sed falsum est et aperta principii petitio.

Alii eo eandem notionem falsam esse dixerunt, quod infinita sit distantia inter nihilum et ens, quae proinde superari nequeat.

At nec finita nec infinita est distantia inter nihilum et ens; nec etiam, quod isti supponunt, creatio habet vim „mutationis inter duos terminos existentis“, ut loquitur s. Thomas. l. c. a. 2. ad 4.

Eadem notio contra rationi valde se commendare dicenda est. Ipsa enim non admissa vix et ne vix quidem habes, quod velut proprium terminum assignes omnipotenti virtuti. Praeterea, quum ratio operandi respondeat rationi essendi, ut esse divinum independens et a quovis limite solutum est, ita quoque operari divinum credendum est independens et solutum ab omni limite. Deinde, quoniam Deus est plenitudo perfectionis in tota latitudine entis, operatio Dei habenda est plenitudo effectionis in tota latitudine entis, cui effici proprium est. Denique de ratione termini respondentis causae efficienti ex propria hujus ratione statui posse omnino videtur. Quare, quum virtus Dei sit actus purus ideoque substantivus, pro termino non tantum accidentia et qualitates rei, sed ipsum totum ejus esse habet. Jure itaque inferimus, tantum abesse, ut notio creationis pugnantibus inter se elementis constet, ut rationi valde conformis aestimanda sit.

Dem. Veteres philosophi, qui Deum agnoverunt mundi opificem, attamen ad rerum originem explicandam praeter ipsum aliud admiserunt principium, scilicet materiam, quam Deo ad aliquid moliendum plane necessariam esse asserebant. Cum his factiones non paucae gnosticae consentiebant. Jam vero Patres, quotquot contra gentiles et gnosticismi sectatores disputarunt, istam opinionem gravissimum errorem esse affirmarunt, et omnino eam rerum originem tenendam esse docuerunt, quam illi impossibilem esse statuebant. Zacharias Mitylenus de mundi opif. edit. Migne tom. 85. p. 1101. recensitis variis gentilium de origine rerum commentis scribit: „Cernis, quantum delirium, quantaque amentia annexa sit vestris persuasionibus, dum non vultis Deum substantiarum esse effectorem, sed solum figurarum, instar fabrorum et pictorum et structorum, qui sine praesenti materia suam artem demonstrare nequeant. Sic igitur etiam Deus, nisi habuisset in procinctu materiam, hunc mundum fabricatus non esset, neque habuisset secundum vos, ubi perpulchras rationes suae potestatis formarum effectricis poneret. Quin et fortasse inopia materiae minorem, quam optasset, hunc mundum fecit. aut si suffecit ipsius voluntati materia, totam suam scientiam et efficiendi rationes exprompsit. Praeterea potestatem inordinate et incondite sese

moventem adaequatis et opponitis magnae et immensae Dei potestati, ut quae potuerit cunctas ejus rationes suscipere et tanta esse, quantam ipse voluit.“ Eodem referuntur testimonia Justini cohort. ad Graec. n. 22.; Irenaei cont. haer. l. 2. c. 10.; Tertulliani in integro libro contra Hermogenem; Chrysostomi in Gen. hom. 2.; Basilii in hexaëm. hom. 2. aliorumque.

Contra Arianos quoque stilum convertentes eandem fidem profitentur, quum propriam creaturae notam esse dicunt, ex nihilo esse. Satis sit Athanasium nominasse, qui orat. 2. cont. Arian. id plus semel scribit, ut n. 22., ubi absonum esse ostendit, hinc asserere, Filium non fuisse, antequam esset genitus, inde affirmare, ipsum non esse, sicut unam ex creatis rebus, quum „proprium sit rerum creatarum et factarum non esse, antequam fiant, atque ex nihilo procreari, licet aliae aliis gloria praecellant.“

Deinde fidem in Deum omnipotentem constare sibi non posse docent, nisi omnia ex nihilo facta credamus. „In eo vero ejus omnipotentia intelligitur, inquit Fulgentius de fide ad Petrum c. 3., quia omnem creaturam visibilem atque invisibilem, id est corporalem atque spiritalem de nihilo fecit.“ Ac Augustinus de fid. et symb. c. 2. ipso facto Deum omnipotentem eos negare dicit, qui credant, „eum mundum non potuisse facere, nisi ad eum fabricandum alia natura, quae jam fuerat, et quam ipse non fecerat, uteretur“; omnes namque, qui „omnipotentem Deum fabricatorem mundi esse concedant, fateri necesse esse, ex nihilo eum fecisse, quae fecerit. Non enim aliquid esse posse, cujus Creator non sit, quum sit omnipotens.“

Denique, caeteris missis, doctrinam de origine rerum per creationem presse dictam fide et professione christiana comprehensam esse tradunt. Testis est Hermas, qui past. l. 2. mand. 1. ab angelo hanc sibi injunctam esse fidem scribit, „quod unus sit Deus, qui omnia creavit et consummavit, et ex non-esse in esse omnia fecit.“ Testis est Irenaeus cont. haer. l. 1. c. 22.: „Quum nos, inquiens, tenemus regulam fidei, id est, quod sit unus Deus omnipotens, qui omnia condidit per Verbum suum et aptavit, et fecit ex eo, quod non erat, ad hoc ut sint omnia, quemadmodum scriptura dicit.“ Testis Origenes, qui de princ. l. 1. n. 4. inter ea, quae per praedicationem apostolicam manifeste traduntur, primo loco recenset hoc caput doctrinae, unum esse Deum, „qui omnia creaverit et composuerit, quique quum nihil

esset, fecerit esse universa.“ Similia tibi occurrunt apud Athenagoram legat. pro Christian. n. 4.; Tertullianum praescript. c. 13.; Athanasium orat. de incarnat. Verbi n. 2., aliosque.

Vetustam proinde semperque receptam fidem enuntiavit concilium vaticanum const. dogm. de fide c. 1. docens, Deum „simul ab initio temporis utramque de nihilo condidisse creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam, ac deinde humanam quasi communem ex spiritu et corpere constitutam,“ et can. 1. definiens: „Si quis non confiteatur, mundum resque omnes, quae in eo continentur, et spirituales et materiales secundum totam suam substantiam a Deo ex nihilo esse productas . . . a. s.“

Thesis LXI.

Eadem scripturae quoque luculenta est doctrina.

Dem. Initium capimus ab argumento, quod immediate quidem negans, mediate autem affirmans est. Nimirum collatis in unum omnibus scripturae de origine rerum dictis, ne levissimum quidem detegitur indicium materiae infectae, ex qua facta omnia fuerint. Atqui non indicium solum, sed aperta ejus mentio occurrere deberet, si ex infecta materia ortae res essent. Nam in primo capite Geneseos data opera universi origo narratur; ad hanc vero narrationem manifeste pertinet exhibitio materiae, ex qua universum a Deo formatum sit. Hinc gentiles philosophos hanc quaestionem tractantes semper commemorationem materiae operi divino praeexistentis facere invenies; imo Moyses ipse, si quando de opere dicit, quod ex praejacente materia fiebat, eam memorat (Gen. 2. 7. sq.). Hoc argumentum egregie expositum lege apud Tertullianum cont. Hermog. c. 20.

Alterum argumentum petimus ex tribus s. litterarum doctrinae capitibus, quae tribus Dei nominibus significantur. Horum primum est nomen Jahve, quo aeterna, intrinsece necessaria, ac independens Dei in tota entis plenitudine existentia significatur. Jam vero si Deus unus, quidquid est entis independentis et absoluti, totum comprehendit, praeter Deum nihil, quod non est effectum ab eo, esse potest. Item si Deus pelagus quoddam est essentiae infinitum et interminatum, necessario est omnis entis, quod non est ipse, principium et causa.

Secundum est nomen Adon, Haadon, Adone haadonim, quo exhibetur perfectissimum Dei in omnia dominium (Cf. Esth. 13. 9. sq.; Ps. 118. 91.; Judith 16. 17.). Atqui ejusmodi perfectissimum ac omnia pervadens dominium supponit, intimam entis rationem omnium a Deo esse productam, seu nihil in rebus esse, quod a Deo non sit productum.

Tertium nomen est Schaddai, quo denotatur Deum sibi ipsi sua infinita realitate, caeteris omnibus omnipotentia sua sufficere. Ejusmodi autem sufficientia de Deo ea tantum lege praedicari potest, quod omnibus creatione esse dederit.

Sequitur tertium argumentum, nempe Ps. 145. 5, 6.; Ps. 148. 1. sq.; Isai. 45. 18.; 48. 12, 13.; Joan. 1. 3.; Act. 14. 14.; Colos. 1. 16.; Apoc. 4. 11. docemur, Deum fecisse omnia, quae extra ipsum sunt, idque voluntate sua, mandato et verbo suo, atque hac de causa Deum esse Dominum omnium, cujus praeceptum impleant omnia, quemque omnia laudent et glorificent; Deum ita fecisse omnia, ut sese manifestaverit primum et novissimum, ideoque ut eum, a quo tamquam principio pendeant, et in quem tamquam finem ordinentur omnia. Atqui haec tum singillatim tum simul sumpta probant, quae extra Deum sunt omnia, creationi existentiam suam debere.

Quartum argumentum petimus ex Gen. 1. 1.: In principio creavit Deus coelum et terram. Quum hic textus in praesenti quaestione merito classicus habeatur, speciali diligentia exponendus est. Itaque inprimis de singulis vocibus notanda quaedam sunt.

1. Reschit a Rosch ex sese denotat aliquem principatum sive dignitatis, sive causalitatis, sive loci, sive temporis. In nostro textu de principio durationis agi manifestum esse videtur. Triplex porro, quum de duratione agitur, distingui potest principium, nempe *ἄχρονον*, quod est aeternitas, *σύγχρονον*, quod est primum initium temporis, et *ἔγχρονον*, quod est initium in tempore.

Vox „principium“ relativa est. Quare vel ex rei natura vel ex contextu genitivus correlati, si in ipso textu non ponitur, supplendus est. Cui postulato, quod praesentem nostrum textum attinet, satisfacientes interpretes ponunt, alii: in principio temporis; alii: in principio rerum; alii: in principio operum Dei sextiduanorum; alii: in principio operandi; alii denique in principio creandi. Quoniam vero ratione subjectae

materiae ducta „principii“ vox latissime accipienda est, iis adstipulamur, qui ponunt in principio rerum, maxime quod ex hac positione caeterae positiones inferri possint.

Quod jam praecisam significationem termini Bereschith attinet, commemoranda primo est acceptio quorumdam Patrum, qui illum intellexerunt de principio, quod est Filius aeterni Patris, ita ut textus hunc fundat sensum: Pater aeternus per principium activum, scilicet Filium, creavit coelum et terram. Haec enarratio originem suam debet ideae biblicae mundi per Verbum creati (Joan. 1. 3. coll. Heb. 10. 7.). Sed antiquata nunc est, et jure quidem, quoniam, ne alias rationes proferamus, incredibile est, attenta nempe revelationis oeconomia (Heb. 1. 1.), voluisse Deum ipso primo Geneseos versu summum fidei nostrae mysterium exhibere. Seposita igitur hac acceptione, pluribus ostendendum vix est, praecisam, quam inquirimus, significationem pendere a significatione verbi Bara. Videlicet si hoc de sola creatione substantiali accipitur, terminus Bereschit denotat primum instans mundi conditi ideoque temporis; si autem de sola creatione modali accipitur, hic denotat tempus sex dierum, excluso primo instanti mundi conditi; si denique de utraque creatione simul accipitur, hic idem tempus significat, incluso primo mundi conditi instanti.

2. Haschamaim vehaarez. Hic terminus significat totam rerum universitatem. Divina enim scriptura ad notionem universi exprimendam terminum fixum non habet, sed ordinarie periphrasi utitur, aut pluribus aut paucioribus vocibus, idem tamen designantibus, constante.

3. Bara. Hoc verbum in formis Kal et Niphal quadragesies septies in divinis litteris et quidem de solo Deo adhibitum occurrit; numquam vero, quum adhibetur, injicitur mentio materiae, ex qua, aut instrumenti, per quod opus perfectum sit. Pleno igitur jure affirmare nobis licet, usu biblico isto verbo significari operationem aliquam soli Deo propriam.

Jam ad nostrum textum nos convertentes, non accedimus eorum opinioni, qui verbum Bara in eo creationem primam solam significare arbitrantur, sed stamus cum iis, qui ipsum simul primam et secundam denotare docent. Ne dicamus, vix credi posse, Moysem vocabulo ex sese ambiguo notionem subjicere voluisse vulgi captui parum accommodatam, cujusmodi est notio

creationis primae, ista opinione posita, terminus „coelum et terra“ designaret chaos informe. Numquam autem in scripturis is hanc significationem habet, imo apte habere ne quidem potest; cur enim duae istae voces ad eandem indigestam massam exhibendam? Prolepsin grammaticam id esse, respondent aliqui, verum scriptura prolepses quidem historicas et reales habet non paucas, grammaticas autem nullas. Praeterea eidem opinioni repugnat articulus Eth in hebraico textu, ut quo denotatur, agi de illa ipsa terra, deque illo ipso coelo, quae videmus. Accedit, sacrum scriptorem exponendo opera a Deo producta, singulorum narrationi formulam praefigere: Et dixit Deus, aut similem. Quum igitur v. 1. ejusmodi formula non praefigatur, indicio id est, non singulare aliquod opus in illo exhiberi, sed omnia opera simul. Atque hinc etiam explicatur, cur Moyses v. 1. non adjunxerit, ut caeteris plerisque: Et vidit Deus, quia esset bonum. Denique mos est Moysis, novis pericopis praemittere propositionem generalem. Huic igitur mori etiam in ipso exordio Pentateuchi stetisse credendus est.

Sed idem aliis non minus efficacibus rationibus ostendi potest. Nam historia creationis habet epilogum, ut liquet Gen. 2. 1. sq. Ergo a fortiori prologum habet; nam pericopae completae semper prologum, non semper epilogum habent. Nullus vero est prologus, nisi v. 1. haec ratio inesse dicatur. Porro prologus et epilogus alicujus pericopae eundem habent ambitum objecti. In epilogo autem objectum est coelum et terra et omnis ornatus eorum, in quo habetur utraque creatio.

Succedit ratio, quae auctoritate concilii lateranensis IV. continetur. Concilium enim, quum statueret: „Firmiter credimus et simpliciter confitemur, quod unus solus est verus Deus . . ., Creator omnium visibilium et invisibilium, spiritualium et corporalium qui sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritalem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam, ac deinde humanam, quasi communem ex spiritu et corpore constantem.“ ad Gen. 1. 1. respexisse pro certo habendum est. Merito proinde theologi terminum creationi a concilio assignatum ut periphrasim termini Gen. 1. 1. exhibiti considerarunt. Terminus autem a concilio assignatus est terminus creationis primae et secundae. Atqui, objiciunt, non ita res habet. Utitur enim concilium adverbiis simul et deinde, iisque denotat,

ab initio temporis uno eodemque instanti angelos et massam mundanam Deum condidisse, deinde vero alio tempore hominem esse creatum. Quare ad initium temporis refertur sola creatio prima, et nomine „coeli et terrae“ Gen. 1. intelligenda est massa mundana. Verum in definitione lateranensi inprimis ponitur antithesis inter creationem hominis hinc, et creationem angelorum et mundi corporei inde. Patet vero hanc antithesim non ratione temporis, quo conditi sint hinc homo, inde angeli et mundus corporeus, sed ratione naturae fieri, quatenus in his simplex, in illo composita sit, ut probat illud appositum: „quasi communem ex spiritu et corpore constantem.“ Si autem antithesis hujus conditionis est, adverbia ista non temporis, sed ordinis habent notionem. In eadem definitione praeterea extat antithesis inter creaturam spiritualem et corporalem, angelicam et mundanam. Quis vero dixerit hanc antithesim esse eandem, quam antithesim inter creaturam spiritualem et massam mundanam informem, et non satius esse inter creaturam spiritualem, et quamvis naturam corpoream formatam in oppositione ad humanam, ut quae ex spiritu et corpore constet, ideoque et cum angelis et cum creaturis pure corporeis conveniat? Quid igitur? Scilicet initium temporis, de quo concilium, includit creationem secundam,[1]) ac adverbia simul et deinde, idem valent, quam aeque et praeterea.

Sed nunc jam probandum est, quod tacite in praecedentibus supponitur, Gen. 1. re ipsa creationem primam doceri. Duplici consilio in scribendo de rerum origine Moyses movebatur, altero dogmatico, ut nempe Judaeos dogmate fundamentali et gravissimo, intime cum ordine ethico et religioso connexo imbueret; polemico altero, ut nimirum absurdam cosmogoniam gentium, quarum societate Judaei contingebantur, et absonas inde provenientes de Deo opiniones convelleret. Utrumque autem hoc consilium mentionem causae materialis, si qua fuisset, flagitabat. Quum igitur nulla ejus fiat mentio, nullam fuisse merito concluditur, ideoque Gen. 1. creationem primam reipsa doceri, affirmare licet. Quod eo vel magis dandum est, quod doctrina ethico-religiosa Moysis, quae

[1]) Falluntur igitur, qui ex definitione lateranensi constare arbitrantur, angelos in eodem instanti cum massa mundana informi creatos esse. Ad eandem autem merito provocant, qui tenent, nullam creaturam ante praesentem mundum, et nullam post sextiduum esse creatam, atque ideo angelorum creationem nec anteponendam creationi universi corporei nec postponendam sextiduo.

utique opposita est doctrinae ethico-religiosae gentilium, nititur doctrina cosmogonica Gen. 1., ideoque haec talis sit et cogitetur oportet, ut opposita sit gentilium cosmogoniae. Num vero hujusmodi oppositio locum haberet, si Gen. 1. non complecteretur doctrinam de creatione prima.

Confirmatio inde accedit, quod in iis, quae versum primum sequuntur, singulae effectiones divinae accurate describuntur, et subjectum propinquum, ex quo eae producebantur, sed de subjecto remoto, quod tamen maxime in quaestione versabatur, ne unum quidem verbum occurrit. Ne igitur essentialiter mancam dicere adigamur orationem Moysis divinitus inspirati, concedamus necesse est, de subjecto remoto in primo versu agi, seu, quod cum hac concessione nexum est, hoc versu creationem ex nihilo doceri.

Idem conficitur spectato termino, qui divinae effectioni v. 1. assignatur. Est vero coelum et terra, seu universitas rerum. Jam vero universitas rerum simpliciter effecta affirmari nequit, nisi Deus omnia ex nihilo fecisse cogitetur.

Item v. 1. affirmatur a Deo effecta terra simpliciter, terra proinde prae quocumque statu, in quo spectari ea potest. Considerari autem terra potest in statu nondum formatae et excultae, sed adhuc formandae et excolendae. Prae hoc igitur etiam statu effecta, ideoque ex nihilo creata affirmatur.

Denique principium, de quo v. 1. sermo est, non potest intelligi aliud quam principium rerum. Objecti enim, de quo Moyses scribit, ratione quisque determinatur vocem „principium“ hac latissima significatione accipere. Quum igitur ante principium rerum nihil sit, v. 1. instruimur nihil divinam productionem praecessisse; ideoque hanc ex nihilo fuisse.

Addi potest argumentum extrinsecum ex eo depromptum, quod Judaei et universum deinceps christianum nomen persuasionem hanc habuerint, loco Gen., quem expendimus, creationem rerum ex nihilo credendam proponi.

Thesis LXII.

Imo evidens ipsius rationis est postulatum, ut omnia, quae a Deo distincta et diversa sunt, ex nihilo producta credantur.

Dem. Eorum, quae extra Deum sunt, nihil est sine omni potentia passiva. Quod autem tale est, id aliquando, saltem na-

turae prioritate, fuit in potentia objectiva. Quidquid autem aliquando fuit in potentia objectiva, id non est, nisi per creationem presse dictam.

Idem aliis verbis: Omnibus, in quibus rationi entis admixta aliqua ratio non-entis invenitur, per essentiam convenit non esse, sed tantum posse esse. Jam vero in omnibus, quibus aliqua potentia passiva propria est, rationi entis aliqua ratio non-entis admixta reperitur; ideoque his omnibus per essentiam non esse, sed tantum posse esse convenit. Iis autem, quibus per essentiam tantum posse esse convenit, esse obvenit post non esse. Esse vero post non esse est esse creatum. Atqui omnibus, quae extra et praeter Deum sunt, inest aliqua potentia passiva.

Hinc collige, summam esse in notione materiae improductae repugnantiam.

Praeterea quidquid praeter et extra Deum est, ac praecipue materia, non in se, sed in alio habet sui esse rationem. Nam quod in se habet sui esse rationem, id, sicut est ipsum Esse purusque Actus, ita necessario determinatum est ad omnia, quae esse et habere potest, ac nullo modo indeterminatum aut indifferens ad plura esse potest. Repugnat igitur, aliquid extra Deum in se, et non in Deo habere esse sui rationem; ideoque necessarium est, quidquid est extra et praeter Deum, a Deo habere originem. Atqui haec origo a Deo nonnisi duobus modis esse potest, aut nempe per emanationem ex divina substantia, aut per creationem a divina voluntate. Absonus est primus modus.[1]) Nam repugnat cum simplicitate et immutabilitate divina, ac discrimen tollit inter ens necessarium et contingens, infinitum et finitum, absolutum et relativum. Ipso siquidem admisso, affirmandum est: vel necessarium esse contingens, vel contingens esse necessarium; tum ejusmodi inter infinitum et finitum extare naturae essentiaeque consociationem, qua fiat, ut rerum universitas vel Deus vel aliqua Dei pars sit; denique inter absolutum et relativum existere rela-

---

[1]) Opinio, quae universitatis origines ex apostatica quadam et jugi substantiarum emanatione e principe substantia repetit, antiquis Indis, Aegyptiis et Judaeis Cabbalistis tribuitur (Cf. Basnage histoire de Iuifs l. 4. c. 7. 8.). Non displicuit junioribus Platonicis, placuit pluribus eorum, qui aetate media pantheismi accusati sunt, et a saeculo decimo sexto adoptata est a Weigel, Fluggio, Böhmio, Weisse, Conradi, Lange aliisque e scholis protestantium.

tionem non tantum utrinque realem, sed etiam inde repetendam, quod absolutum seipsum relativum fecerit.

Sed totam istius modi absurditatem tum demum perspicies, quum mentem converteris ad notionem essentiae divinae, a qua dependet. Est nempe notio essentiae, quae sit vel chaotica omnium entium confusio, vel materia prima, vel ens transcendentale. Scilicet qui theoriam emanationis amplectuntur, ii tenere coguntur insulsam theoriam de Deo latente, deque Deo manifesto; eandem esse quaestionem de rerum originibus defendere adiguntur, quam quaestionem de explicationibus absoluti; uno verbo doctrinam profitentur, quae aliud non est, quam male velatus pantheismus.

Qui autem praeterea emanationem ita explicant, ut sit apostatica substantiarum e principe substantia emanatio, ii statuant necesse est, et reipsa statuunt, rerum universitatem esse subsistentem quamdam apostasiam Dei a semetipso. Hinc fieri videmus, ut ipsorum non pauci ad apertum atheismum, imo ad pansatanismum lata via deducantur.

SECTIO II.

De causa creationis efficiente et exemplari.

Thesis LXIII.

Deus, et quidem solus Deus credendus est causa efficiens creationis.

Dem. Divinae litterae non solum neminem praeter Deum umquam commemorant, cui creationis opus tribuatur, sed etiam hoc constanter Deo adscribunt, imo ab eodem omnes, qui concipi possint creandi actionem exercuisse, excludunt. Huc spectant inter alia, quae leguntur Gen. 1. 1.; Isai. 44. 24.; 45. 6. sq.; 48. 12, 13.; Jerem. 10. 11, 12.; Ps. 113. 15.; 135. 5. sq.; Act. 4. 24.; 14. 14.; 17. 24.; Ephes. 3. 9.; Heb. 3. 4.; Apoc. 4. 11.

Scripturae doctrinam confirmat traditio. Ut mittamus fidei symbola, et acta genuina Martyrum, constat, ab ipsis primordiis Ecclesiae albo haereticorum adscriptos esse non tantum eos, qui Deo dignitatem Creatoris detrahebant, sed eos etiam, qui in crea-

tionis consortium angelos vocabant, ut Simon, Menander, Carpocrates, Sarturnilius et Cerinthus. Quod enim praeter alia his ecclesiae anathema conciliavit, fuit testibus Epiphanio haer. 21. 23. 27. 28., Theodoreto haeret. fab. l. 1. c. 1. 3. 4., Athanasio cont. Arian. orat. 2. n. 21., et Damasceno de fid. orth. l. 2. c. 3., assertio, hanc rerum universitatem ipsosque homines ab angelis productos esse.

Mirum hinc nemini accidet, quod sicut nullus est e numero Patrum, qui non profiteatur fidem in Deum, qui solus sit creaturae omnipotenti sua voluntate auctor, ita multi sint, qui creaturam creatorem esse posse negant, et creandi virtutem ita propriam Deo esse docent, ut ex eo solo, quod Filio et Spiritui sancto creandi virtus tribuatur, contra Arianos et Macedonianos sequatur, Filium et Spiritum sanctum vere Deum esse. Omnium Patrum est haec vox Athanasii l. c. n. 27.: „Ministrare rerum factarum est, res vero producere et creare solius Dei est propriique ejus Verbi et Sapientiae“, ac n. 20.: „Quî fieri queat, ut ea, quae non sunt, efficiat Verbum, ut sint, si quemadmodum putatis, factus ex nihilo est?“ Et haec Augustini de Gen. ad litt. l. 9. c. 15.: „Angeli . . . nullam omnino possunt creare naturam; solus enim uniuscujuslibet naturae seu magnae, seu minimae Creator est Deus, id est, ipsa Trinitas, Pater et Filius et Spiritus sanctus.“ Atque hinc Hilarius de Trin. l. 12. n. 5., docet, humanam intelligentiam abhorrere illam sententiam, quae ipsum Creatorem creaturam esse affirmet, indeque sibi maxime persuaderi inquit, Filium nec esse, nec dici posse creaturam.

Itaque de revelationis suffragio existere dubitatio non potest. Sed num ratione etiam demonstrari eadem veritas valet?

Primo evidens est, nullam esse posse a Deo distinctam substantiam, quae habeat virtutem creandi ad omnia, quae universim creari possunt, pertinentem. Hujusmodi enim virtus, utpote in se omnium possibilium creaturarum perfectiones actu aut formaliter aut eminenter continens, est virtus activa simpliciter infinita.

Deinde evidens est, nullam esse posse a Deo distinctam substantiam, quae creandi virtute polleat, limitatam quidem, attamen se sola, sine dependentia a causa prima aut ejus concursu valentem. Nam, ut ex dicendis suo loco patebit, virtus a prima causa independens necessario infinita est.

Sed quid, num repugnat, creaturam aliquam instructam esse virtute creandi ex parte objecti limitibus circumscripta, et a prima causa, ut par est, dependente? Si auctoritate haec quaestio dirimenda esset, negotium esset confectum, quum uno ore scholae magistri statuant, dari ejusmodi creaturam non posse. Si vero rationibus agendum sit, quaestionis solutio impedita est salebrisque referta. De sententia communi consensu recepta Suarez metaphys. disp. 20. sect. 2. scribit: „vera et certa esse videtur, difficillimum tamen censeo, cogentem demonstrationem ad illam confirmandam afferre. Cujus signum est, quia auctores, qui in conclusione consentiunt, in ratione reddenda summe dissentiunt, et singuli aliorum rationes impugnant.“[1]) Itaque quaedam, quae nobis defendi posse videntur, doctorum judicio subjicimus.

Ac primo quidem praejudicium haud contemnendum in eo est, quod sapientissimis quibusque ratum fixumque semper fuerit, virtutem creandi pugnare cum conditione naturae creatae.

Gravioris momenti ratio est inde deducta, quod, ut substantia Dei infinito intervallo ab alia quavis distat, ita operatio quaedam esse oporteat uni Deo propria nullique praeter Deum naturae communicabilis. Nullam autem ejusmodi operationem assignaveris, si creandi etiam actionem a creatura exerceri posse opinaris.

Argumentum addimus angelici doctoris, qui p. 1. q. 45. a. 5. hunc fere in modum rationes subducit: Creationis effectus est esse, qua tale. Jam vero quo universalior effectus, eo universalior causa; esse, qua tale autem est effectus universalissimus. Ergo creatio solius universalissimae causae, quae est Deus, esse potest.

Neque dicas, de creatione in genere quidem, non autem de creatione aliqua determinata affirmari posse, ipsa produci esse absolute. Nam qualibet creatione producitur per se primo esse, inquantum est simpliciter esse, quum omnis effectus secundum eam rationem, per se primo fieri dicatur, secundum quam ex ipsius parte non praecessit; in effectu creationis autem nulla ratio

[1]) Multa argumenta excoluit s. Thomas, speciminis gratia duo p. 1. q. 45. a. 3.; q. 65. a. 3.; novem cont. gent. l. 2. c. 21.; quinque de pot. q. 3. a. 5., sed accerrime a Scotistis impugnantur, et a Suario judicantur talia, quae vim evidentis demonstrationis non attingant. Plura argumenta afferuntur a Scotistis in IV. dist. 1., sed haec a Thomistis vehementer oppugnantur. Vasquez etiam varia excogitavit argumenta in p. 1. disp. 175. c. 2., verum multi his obstiterunt, et valore destituta judicarunt.

entis praecesserit, ideoque per se primo non tantum secundum rationem talis entis, sed etiam secundum rationem entis simpliciter fieri dicendus sit.

Illustrari id hac ratione potest: Ratio sub qua quaelibet virtus terminum suum respicit est ea, quae directe opponitur termino a quo ejusdem virtutis. Porro quum creandi virtus rem ex nihilo producat, terminus a quo ipsius est non-ens simpliciter. Quare ratio, sub qua ipsa eundem terminum respicit, est ratio entis simpliter, non autem ratio talis entis, sed haec est ratio, quae producitur. Liquet proinde creandi virtutem intima sua ratione tam late patere, quam late patent ea, quae creari possunt, ideoque tantum universalissimae causae esse posse.

Denique quo remotior est potentia, ex qua aliquid producendum est, eo major ad productionem requiritur virtus. Si igitur aliquid ex nihilo, seu ex nulla potentia producendum est, requiritur virtus infinita. Nempe productio alicujus, quod nullam supponit potentiam subjectivam ab eo solum ente fieri potest, quod est sine omni potentia, ac pleno sensu actus purus. Et actio omnium prima, per quam id communicatur, quod in unaquaque re primum intelligitur, nempe esse, potest solum ejus Entis esse, quod est ipsum Esse sine quavis admixtione non-entis.

Thesis LXIV.

Gravissime errant Arminiani, quum creantem actionem Dei divinae substantiae inhaerentem quidem, attamen in se mutabilem et praetereuntem esse statuunt.

Decl. Clericus Arminianorum facile princeps in annot. ad Petav. de Deo l. 5. c. 13., et l. 3. c. 2. §. 3. haec. tradit: Intelligi a nemine potest actiones immanentes esse, quarum effectus non est amplius. Voluit puta Deus fieri miracula mosayca, eaque effecit. Sed edita semel actione non amplius vult ea fieri. „Ea actio Dei ejus quidem substantiae inhaeret, sed re confecta quid potest amplius esse?“ Deinde duplex distinguenda est mutabilitas, in proprietatibus una, in actionibus altera. Quae prioris generis est, in Deo esse non potest. Quae autem posterioris generis est, ea aut praevisa est, aut inopinata accidit. Haec utique Deo repugnat, non vero illa. „Mutatio praevisa fit in actionibus, quum

Deus aliquid agit, quod antea agere statuerat, quae mutatio nullam ne minimam quidem obumbrationem variationis in Dei proprietatibus parit, nec ullam etiam consiliorum inconstantiam prodit, quum Deus omnia praeceperit et secum ante peregerit, quam extrinsecus exequeretur. At fit aliqua levis mutatio in ratione cogitandi Dei, quum vult nunc id esse, quod antea nondum volebat fieri . . ., quamvis statuisset certo tempore futurum . . . atque hoc sensu est in Deo aliquid in potentia, antequam actu fiat, ut et caetera, quae Deus potest facere, sed non actu facit."

Dem. Arminianorum sententia pugnat tum cum absoluta simplicitate tum cum absoluta immutabilitate Dei. Pugnat cum illa. Nam qui actionem creantem substantiae Dei inhaerentem, in se vero mutabilem et praetereuntem esse asserit, is eo ipso affirmat, in Deo compositionem esse ex substantia et accidentibus; ex potentia ejusque actu, et, quod inde sponte fluit, potentiam non esse ipsam essentiam, ideoque esse accidens ab hac realiter distinctum.

Pugnat deinde cum absoluta immutabilitate Dei. Haec enim omnem mutationem non modo in proprietatibus, sed etiam in actionibus Dei non solum inopinatam, sed praevisam quoque a Deo excludit. Falso autem Clericus opinatur, posse in Deo mutationem praevisam in actionibus admitti sine omni mutatione in proprietatibus Dei. Nam si mutatio in actionibus in Deo est, necesse est in ipso mutetur aliquid, quod actionibus velut principium et subjectum respondet; hoc autem, quum actio non sit, aliqua Dei proprietas sit oportet.

Illa vero mutabilitate, quam Arminiani dicunt, in Deum inducta, mirum non est, quod temporis rationi Deum subjiciant, ipsumque cogantur affirmare nunc aliquid velle esse, quod antea nondum volebat fieri, et in ipso aliquid esse potentia, antequam fiat actu.

Thesis LXV.

Actio creans Dei nostra sententia ab ejus substantia minime distinguitur, ideoque formaliter immanens, et nonnisi eminenter ac virtualiter transiens est.

Dem. Ex divinis litteris compertum est, Deum verbo suo ac nutu imperioque voluntatis operari, ac divinum imperium

immediate cum ipso opificio conjungi. Atqui nutus imperiumque divinum non est aliquid formaliter transiens, sed contra aliquid est formaliter immanens. Ergo actio creans, utpote quae est ipse nutus et imperium divinae voluntatis, est formaliter immanens. Vides cum scripturis componi non posse opinionem, actionem creantem esse actionem mediam inter nutum creantem et opificium, a Deo distinctam et ab eo realiter fluentem, ac in creaturam, quam producit, terminatam.

Eandem hanc sententiam Patres quoque nos docent. Sic Clemens Alexandrinus in protreptico scribit: „Sola voluntate molitur, et solum ejus velle factum esse consequitur.“ Ac Eusebius Emissenus de symb. hom. 1.: „Origo fuit rerum efficax Creatoris imperium.“ Cassiodorus de anima c. 9.: „Solus omnipotens Deus est, cujus hoc est esse, quod sapere, hoc est posse, quod vivere, hoc est velle, quod facere.“ Maximus Martyr in disp. cont. Pyrrhum: „Nec enim, si ea ponamus, quae a Deo facta sunt, quae sunt ea, quae ipse voluit, interire, cum iis etiam substantialis ipsius voluntas, quae ante illa cogitatur, et est eorum effectrix, simul interibit.“ Nam, ut paullo post dicit: „actio creandi substantialiter inest Deo; quae autem secundum substantiam insunt, auferri non possunt.“ Ac Hilarius de Trin. l. 12. n. 39.: „Nihil non semper cum Deo fuit, quidquid in rebus est, quae etsi ad creationem sui coepta sunt, non sunt tamen ad Dei vel scientiam vel potestatem inchoata.“ Saepe nominatim Augustinus mentem suam in eandem sententiam explicat. „Neque enim tibi, inquit conf. l. 11. c. 31., aliquid accidit immutabiliter aeterno, hoc est vere aeterno Creatori mentium. Sicut ergo nosti in principio coelum et terram sine varietate notitiae tuae, ita fecisti in principio coelum et terram sine distinctione actionis tuae. Qui intelligit, confiteatur tibi, et qui non intelligit, confiteatur tibi.“ Lege etiam conf. l. 11. c. 7.; de civ. Dei l. 12. c. 17.; de Gen. ad litt. l. 1. c. 18.

Idem sentit et gravissimis verbis iterum iterumque inculcat s. Thomas. Speciminis gratia haec adducimus de pot. q. 3. a. 3.: „Creatio potest sumi active et passive. Si sumatur active, sic designat Dei actionem, quae est ejus essentia cum relatione ad creaturas.“ Et a. 15.: „Actio Dei non potest intelligi ad modum hujusmodi secundae actionis (transeuntis); eo quod, quum actio sua sit ejus essentia, non egreditur extra ipsum. Unde oportet,

quod intelligatur ad modum primae actionis (immanentis), quae non est, nisi in intelligente et volente (Cf. I. dist. 40. q. 1. a. 1.; p. 1. q. 45. a. 3.; cont. gent. l. 1. c. 31. 45.; l. 2. c. 23.)."

Sequitur angelicum doctorem universa Thomistarum schola, ut testantur Suarez metaphys. disp. 20. sect. 5.; Gregorius a Valentia in p. 1. disp. 3. q. 2. punct. 1.; Franciscus Polancus de prov. Dei q. 9.; Cienfuegos aenigm. theol. disp. 8. sect. 3. §. 1. n. 7.; disp. 11. sect. 4. §. 4. n. 40. Consentiunt Scotistae plures et Nominales, et alii graves theologi, inter quos Toletus phys. l. 3. q. 3. a. 2.; Gregorius a Valentia l. c.; Cienfuegos l. c.; Vasquez, qui in p. 1. disp. 173. c. 2. hanc doctrinam dicit esse communem et antiquam scholasticorum; Petavius de Deo l. 5. c. 11. sq.; de Aguirre theol. s. Anselm. tom. 1. disp. 19.; Antonius Casinius encyclop. s. script. vol. 1. q. 2. disp. 1. 2.; Faure ad c. 9. Enchirid. s. Aug.; Franzelin de Deo th. 27. p. 307.

Et revera absoluta, quae Deo convenit, immutabilitate ab eo quodvis fluxuum motionumque genus exclusum plane videtur. Ii autem, qui actionem creantem Dei ab immanente voluntatis divinae actu sejungunt, eamque formaliter transeuntem dicunt, ejusmodi motionum genus Deo adscribere videntur.

Praeterea, quum absolute simplex Deus sit, in Deo idem est potentia et actio potentiae, ideoque actio Dei ab ejus substantia non differt. Atqui huic doctrinae, quae tamen certissima esse videtur, non consulitur, si affirmatur, actionem creantem esse transeuntem adinstar effluxus ex divina potentia, et ab hac divinaque substantia diversam. Huc refertur s. Thomae doctrina l. 2. c. 10. cont. gent. Quum, inquit, divina actio sit ipsa divina potentia, nihil vero sit sui ipsius principium, potentia in Deo non dicitur ut principium actionis, sed ut principium facti. Atque ideo, quia potentia respectum ad aliud in ratione principii continet, de Deo potentia dicitur per respectum ad facta secundum rei veritatem, non per respectum ad actionem nisi secundum modum intelligendi, quo mens nostra aliis conceptibus hinc divinam potentiam inde divinam actionem cogitat. Qui modus intelligendi, ut patet, fundamentum non habet, si de actionibus agitur, quae immanentes sunt et ut tales significantur, ut sunt intelligere et velle, sed fundamentum solum habet, quum de actionibus sermo est, quae ut transeuntes significantur. Itaque

tribus istis, quae in Deo distinguimus: intellectus, voluntas et potentia respondet una eademque actio secundum diversas rationes. Quae actio est realiter immanens, et ut respondet intellectui et voluntati, immanens etiam secundum nostrum concipiendi modum; ut vero respondet potentiae, quum sic cogitetur ut alterius factio, secundum nostrum concipiendi modum est transiens.

Ex his perspicitur, quid nobis velimus, quum actionem creandi formaliter quidem immanentem, eminenter vero et virtualiter transeuntem dicimus. Scilicet actio creans est quidem immanens in Deo, attamen aequivalet actioni transeunti, quatenus per ipsam aliquid ad extra producitur. Non vere igitur et realiter appellatur transiens, sed tantum secundum modum significandi et, ut ita dicam, aequivalentiam. Unde aliquo sensu affirmare licet, actionem creantem Dei esse transeuntem productive, non autem subjective, quum habeat terminum extra Deum, non autem subjectum, in quo recipiatur.

Denique si actio creans formaliter transiens est, oportet et ipsam creatam esse et ex nihilo productam. Supponenda igitur ante ipsam est alia actio, qua ipsa creetur, et ante hanc rursus alia sine fine. Ergo vel fatendum est, actionem creantem esse immanentem, vel admittendus est progressus in infinitum.

Sed si actio creans Deo immanens ideoque aeterna est, aeterna quoque erit creatura. Facilis ad hanc exceptionem est responsio secum reputanti, idem esse creare et creare tempus ipsum. Tantum nimirum abest, ut ab aeternitate actionis ad aeternitatem creaturae, et vicissim ab hujus temporalitate, ut posteriores Latini loquuntur, ad illius temporalitatem concludi liceat, ut a temporalitate creaturae ad aeternitatem actionis creantis concludendum sit. Non tantum actio creans necessario et essentialiter aeterna, et creatura necessario et essentialiter temporalis est, sed etiam actio creans ideo aeterna est et intelligitur, quia temporale id solum et omne est, quod creatum est. Ut uno verbo dicamus, qui ex aeternitate actionis creantis aeternitatem creaturae fluere arbitratur similis est contendenti, ex infinitate creantis actionis inferri creaturae infinitatem.

Cum dictis connexa quaedam sunt, quorum notitia peropportuna accidit. Primum est, actionis creantis aeternitatem facultatem non facere dicendi, mundum ab aeterno creatum esse,

quum illud „ab aeterno“ in hujusmodi propositione, non ad creantem actionem, sed ad mundum creatum referatur.

Alterum est, dici posse et debere, mundum prius, quam reipsa creatus est, creari potuisse; quum istud „prius“ in hac propositione non ad Dei actionem, sed ad terminum productum pertineat; evidens autem sit, nullum dari initium, ante quod aliud non sit possibile, seu nullum dari momentum, quod sit primum natura sua et necessitate antecedente.

Hinc patet, dicendum omnino esse, tunc mundum creatum esse, quum id fieri Deo placuit.

Nullo modo prohibemur dicere, unam creaturam produci ante vel post aliam. Sicut enim Deus res cum tempore et in tempore creat, ita eas creat cum et in illo successionis ordine, ratione cujus una prius, altera posterius est, ideoque una cum ratione prioris, altera cum ratione posterioris producitur.

Non improbandus est usus loquendi, quo dicimus, Deum non omnia, quae extitura sunt, jam creasse, sed primum creaturum esse multa, ut puta animas. Denominationes enim praeteriti et futuri, quae in hac propositione continentur, desumuntur unice a termini ratione temporali. Sed de his satis, quum vel ex superiore nostra disputatione facile intelligantur, vel ex infra dicendis uberiori luce perfundenda sint.

Thesis LXVI.

Quamvis rerum universitas ex nihilo producta sit, ideoque, antequam fieret, nihil esset in se, attamen non erat nihil quantum ad rationem facientis, per quam et secundum quam fieret.

Dem. Quaevis causa effectum suum, modo causalitati ipsius respondente praecontinet. Porro Deus universitatis rerum causa est per omnipotentem suam voluntatem; modus autem praecontinendi effectum huic rationi causalitatis respondens in eo est, ut intellectus divinus universum faciendum potenti voluntati divinae objiciat. Quare quamvis universum ante sui effectionem in se nihil esset, attamen non fuit nihil quantum ad rationem facientis.

Atque hoc inprimis divinae litterae nos docent, ut patet conferenti, quae leguntur Dan. 13. 42.; Eccles. 23. 29.; 39. 25., Ps. 103. 24.

Idem repetunt Patres et ecclesiastici scriptores, ut Basilius in hexaëm. hom. 7. n. 1.; Eusebius dem. evang. l. 4. c. 5.; Pseudo-Dionysius de div. nom. c. 7.; Joannes Damascenus orat. 3. de imag.; ac inprimis et magnificis verbis Augustinus. Cujus memini alibi jam me adduxisse hoc de civ. Dei l. 11. c. 10.: „Quoniam Deus non aliquid nesciens fecit, quod nec de quolibet homine artifice recte dici potest; porro si sciens fecit omnia, ea utique fecit, quae noverat. Ex quo occurrit animo quiddam mirum, sed tamen verum, quod iste mundus nobis notus esse non posset, nisi esset, Deo autem nisi notus esset, esse non posset (Cf. tract. 1. in Joan.; de Gen. ad litt. l. 5. n. 14, 31.; de Trin. l. 3. c. 6, 16.; l. 6. c. 10.)." Luculentus in hac veritate exponenda est Anselmus monol. c. 9, 10.

Hinc doctrina Veterum de duplici entis ratione eorum, quae creata sunt, una sempiterna in Deo, altera temporali, qua in se ipsis suaque natura constant. Hujus duplicis rationis mentionem pluribus in locis, qui sunt de duplici cognitione angelorum, matutina et vespertina, Augustinus injicit. „Ipsam quoque creaturam, inquit de civ. Dei l. 11. c. 29., melius ibi, hoc est in sapientia Dei tamquam in arte, qua facta est, quam in ea ipsa sciunt, ac per hoc et seipsos ibi melius, quam in seipsis, verumtamen et in seipsis. Facti sunt enim, et aliud sunt, quam ille, qui fecit. Ibi ergo tamquam in cognitione diurna, in seipsis autem tamquam in vespertina, sicut supra jam diximus. Multum enim differt, utrum in ea ratione cognoscatur aliquid, secundum quam factum est, an in se ipso. . . . Omnia haec aliter in Verbo Dei cognoscuntur ab angelis, ubi habent causas rationesque suas, id est, secundum quas facta sunt, incommutabiliter permanentes, aliter in seipsis; illic clariore, hic obscuriore cognitione, velut artis atque operum, quae tamen opera, quum ad ipsius Creatoris laudem veneration-emque referuntur, tamquam mane lucescit in mentibus contemplantium."

Itaque sempiternum esse, quod creaturae in Deo habent, sunt rationes rerum creandarum in divina mente contentae. Quum igitur Plato has rerum rationes principales appellet ideas, ait Augustinus l. 83. qq. q. 46., „non solum sunt ideae, sed ipsae verae sunt, quia aeternae sunt, et ejusmodi atque incommutabiles manent, quarum participatione fit, ut sit, quidquid est, quoquo modo est." Quas Augustinus ideas nominat rerum, easdem formas rerum

nuncupat Anselmus l. c., formas nempe, quae in Dei ratione res praecedebant, nihilque aliud sunt, quam rerum quaedam in ipsa ratione loquutio, velut quum faber facturus aliquod suae artis opus, prius ipsum intra se dicit mentis conceptione. Formas pariter rerum, quae praeexistunt secundum esse intelligibile in mente divina, ut sint exemplaria ipsarum rerum, s. Thomas p. 1. q. 15. a. 1. ideas esse definit. Hinc Pseudo-Dionysius de div. nom. c. 5. scribit: „Exemplaria vero dicimus esse rationes in Deo substantificas rerum et unite praeexistentes, quas divinus sermo vocat praedestinationes, ac divinas et bonas voluntates, rerum definitrices ac effectrices, secundum quas, qui est super substantiam, omnia quae sunt praedefinivit et produxit." Quibus significat, exemplaria in divina mente non dicere utcumque formas rerum secundum esse intelligibile in divina cognitione existentes, sed eas dicere, ut decreto divino accedente sunt formaliter et actu completo causa exemplaris, imo, quoniam secundum nostrum intelligendi modum voluntatem Dei productricem propemodum informant, et sic unum cum ea fiunt principium operativum, causa rerum efficiens. In quo, ut dicta patefaciunt, Augustinum, Anselmum et s. Thomam secum habet consentientes, quum et ipsi formas, rationes, ideas in quaestione, quam modo habemus, considerant ut conjunctum habent decretum de rerum, quarum sunt, creatione. Ex quo assequeris rationem responsionis, qua p. 1. q. 15. a. 1. Thomas solvit hanc objectionem: Deus in se ipso cognoscit omnia. Sed se ipsum non cognoscit per ideam. Respondet nempe: „Licet Deus per essentiam suam se et alia cognoscat, tamen essentia ejus est principium operativum aliorum, non autem sui ipsius; ideo habet rationem ideae secundum quod ad alia comparatur, non autem secundum quod comparatur ad ipsum Deum." Vides igitur, essentiae divinae rationem ideae non convenire, nisi sub ratione principii operativi spectetur (Cf. ibid a. 3.).

Thesis LXVII.

Considerata autem indole illius esse, quod rerum universitas in intellectu Creatoris habet, quodque ad esse, quo in se constat, ut archetypum ad ectypum refertur, affirmandum est, Deum ipsum esse causam exemplarem universi.

Dem. Universim argumentari hoc modo possumus: Certum est ante quodvis esse creatum dari non posse aliud esse, quam

quod increatum est, seu dari tantum esse divinum. Atqui ante esse creatum datur esse exemplar ipsius. Ergo necesse est hoc esse sit esse divinum sub determinata aliqua ratione consideratum. Sed rem magis singulatim contemplemur.

In loco, quem supra citavimus, lib. 83. qq. q. 46. n. 2. Augustinus sacrilegum esse scribit opinari, Deum creantem aliquid extra se positum tamquam exemplar intuitum esse, ac tenendum omnino esse, Deum intra se ab aeterno exemplar habuisse, cujus participatione fit, ut sit, quidquid est, quoquo modo est. Idem, aliis dumtaxat verbis, Anselmus scribit monolog. c. 10. Id vero, quomodo verum esset, nisi Deus intuendo et comprehendendo essentiam suam mundum mente gereret exemplar mundi conditi? nisi proinde essentia sua vim rationemque supremi exemplaris haberet?

Unde Anselmus monol. c. 34. aperte declarat, Deum dicentem se ipsum dicere omnia, quae facta sunt, semper in Deo ea esse, non quod sunt in se ipsis, sed quod est idem ipse, esse nimirum primam essentiam primamque existendi veritatem. Quare formae exemplares seu ideae rerum non sunt realiter aliud a divina essentia, ideoque Deus ipse secundum essentiam suam est exemplar et idea rerum omnium.

„Idea, inquit angelicus doctor p. 1. q. 15. a. 1. ad 3., in Deo nihil est aliud, quam Dei essentia“, quia „Deus secundum essentiam suam est similitudo omnium rerum.“ Itaque ratio ideae essentiae tribuenda est, non autem „secundum quod in se est, sed secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis (ibid. a. 2.).“ Inquantum igitur Deus „cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam hujus creaturae, et similiter de aliis.“ Quum autem modi participandi divinae essentiae similitudinem sint plures, Deus cognoscit „plures rationes proprias plurium rerum, quae sunt plures ideae“. Sed nonne id obstat et unitati et simplicitati divinae? Si enim idea est essentia divina, ut una haec est, ita et una illa sit necesse est. Verum oblivioni ne detur, „ideam non nominare divinam essentiam, inquantum est essentia, sed inquantum est similitudo vel ratio hujus vel illius rei: unde secundum quod sunt plures rationes intellectae ex una essentia, secundum hoc dici plures ideas.“ Nullam vero esse cum divina simplicitate repugnantiam ex pluralitate idearum,

evidens est consideranti, „ideam operati esse in mente operantis sicut quod intelligitur, non autem sicut speciem, qua intelligitur, quae est forma faciens intellectum in actu. Forma enim domus in mente aedificatoris est aliquid ab eo intellectum, ad cujus similitudinem domum in materia format. Non est autem contra simplicitatem divini intellectus, quod multa intelligat, sed contra simplicitatem ejus esset, si per plures species ejus intellectus formaretur."

SECTIO III.

De fine Creatoris et creationis.

Thesis LXVIII.

Finis Creatoris ipsa est infinita Bonitas Dei.

Decl. Ut universim finem operantis, rationem nempe, cur operans aliquod opus producit, distinguimus a fine operis, ab eo nimirum, ad quod opus ex dispositione et forma, quam accepit, inservit, ita nominatim finem Creatoris, nempe id quod Deus creando principaliter vult et amat, a fine creationis, nimirum ab eo, ad quod opus creatione productum ipsa natura sua flagitante ordinatur, distinguimus.

Dem. Primum Patrum suffragiis affirmatio nostra nititur, quorum quaedam allegasse satis sit. Athenagoras de resurrect. mort. n. 12. inter alia haec scribit: „Quamobrem si nec sine causa, nec frustra creatus est homo; nihil enim inter divina opera inutile, quantum ad auctoris consilium spectat, nec ad ipsius Creatoris usum, nec ad alterius cujuspiam rei ab ipso conditae, liquet Deum, si prima et latius patens consideretur ratio propter seipsum (finis Creatoris) et elucentem in omnibus ipsius operibus bonitatem et sapientiam (finis creationis primarius) adductum fuisse, ut hominem faceret. Si vero propior ipsisque hominibus interior ratio spectetur, propter ipsorum vitam, quae quidem non ad breve aliquod tempus succendenda, et postea omnino extinguenda sit (finis creationis secundarius)."

Frequens in eadem veritate declaranda est Pseudo-Dionysius in libro de divinis nominibus. „Vere audemus dicere,

scribit speciminis gratia c. 10., quod Deus, qui est omnium causa, propter excellentiam bonitatis suae omnia amat, omnia facit, omnia perficit, omnia continet, omnia convertit ad se, et est divinus amor bonus boni propter bonum.“

Tum Gregorius Nyssenus hom. 7. in Ecclesiasten: „Hoc igitur bonum, sive quod supra bonum est omne, tum ipsum revera est, tum propter se dedit iis, quae sunt, et dat facultatem, ut producantur, et ut in eo, quod sunt, perseverent.“

Ac Augustinus de doct. christ. l. 1. c. 32.: „Quia enim bonus est, sumus, et inquantum sumus, boni sumus“: et enchirid. c. 9.: „Satis est Christiano rerum creatarum causam nonnisi bonitatem credere Creatoris.“

In eadem veritate propugnanda conspirat schola, ut testantur Gregorius a Valentia in p. 1. disp. 3. q. 1. punct. 3., Vasquez in p. 1. disp. 82. c. 2. ac Suarez metaphys. disp. 23. sect. 9. Ipsius nomine loquatur angelicus doctor, qui de verit. q. 23. a. 4. haec habet: „Voluntas igitur divina habet pro principali volito id quod naturaliter vult, et quod est quasi finis voluntatis suae; scilicet ipsa bonitas sua, propter quam vult quidquid aliud a se vult; vult enim creaturas propter suam bonitatem, ut dicit Augustinus, ut videlicet sua bonitas, quae per essentiam multiplicari non potest, saltem per quamdam similitudinis participationem diffundatur ad multa. Unde ea, quae circa creaturas vult, sunt quasi ejus volita secundaria, quae propter suam bonitatem vult, ut divina bonitas sit ejus voluntati ratio volendi omnia, sicut sua essentia est ei ratio cognoscendi omnia.“ Lege praeterea p. 1. q. 19. a. 2. ad 2. 3. 4.; in II. dist. 1. q. 1. a. 2.; cont. gent. l. 1. c. 75. 76.

Nec mirus tibi ejusmodi theologorum consensus appareat. De veritate enim agitur, quae evidentibus rationibus demonstratur. Quoniam vero has alibi (thesi 44.) adduximus, earum expositione supersedemus.

Thesis LXIX.

Quamvis divina Bonitas sit finis Creatoris, attamen non est ullo modo causa finalis voluntatis creantis.

Dem. Hanc veritatem Augustinus semel atque iterum defendit. Ad cujus auctoritatem provocat Petrus Lombardus l. 1.

sent. dist. 45. scribens: „Haec itaque summe bona voluntas causa est omnium, quae naturaliter fiunt, vel facta vel futura sunt, quae nulla praeventa est causa, quia aeterna est, ideoque causa ipsius quaerenda non est. Qui enim ejus causam quaerit, aliquid majus ea quaerit, quum nihil ea majus sit. Unde Augustinus in lib. 83. qq. q. 28.: Qui quaerit, quare voluerit Deus mundum facere, causam quaerit voluntatis Dei. Omnis autem causa efficiens major est eo, quod efficitur. Nihil autem majus est voluntate Dei. Non ergo ejus causa quaerenda est. Idem in libro primo de Gen. c. 2. contra Manichaeos: Si qui dixerint, quid placuit Deo facere coelum et terram, respondendum est eis: Qui voluntatem Dei nosse desiderant, causas voluntatis Dei scire quaerunt, quum voluntas Dei omnium, quae sunt, ipsa sit causa. Si enim habet causam voluntas, est aliquid quidem, quod antecedit voluntatem Dei, quod nefas est credere. Qui ergo dicit, quare fecit Deus coelum et terram, respondendum est illi, quia vult. Voluntas enim Dei causa est coeli et terrae, et ideo major est voluntas Dei, quam coelum et terra. Qui autem dicit, quare voluit facere coelum et terram, majus aliquid quaerit, quam est voluntas Dei. Nihil autem ea majus inveniri potest.“ Non habet igitur voluntas divina causam, ideoque voluntatis creantis causa finalis esse non potest Bonitas infinita divina.

Eidem doctrinae suffragatur universa schola, ut testes sunt Vasquez in p. 1. disp. 82. et Suarez metaphys. disp. 12. Audiatur scholae princeps, qui p. 1. q. 19. a. 5. thesim: Nullo modo voluntas Dei causam habet, hoc probat argumento: Si intellectus diverso actu intelligat hinc principia, inde conclusionem, intellectio principii est causa scientiae conclusionis; at vero si eodem actu utraque intelligat, ita ut in principio inspiciat conclusionem, intellectio principiorum non est causa scientiae conclusionis. Jam vero, quum voluntas consequatur intellectum, „eodem modo contingit esse causam alicujus volentis, ut velit, et alicujus intelligentis, ut intelligat. Unde si aliquis uno actu velit finem, et alio actu ea, quae sunt ad finem, velle finem erit ei causa volendi ea, quae sunt ad finem. Sed si uno actu velit finem et ea, quae sunt ad finem, hoc esse non poterit, quia idem non est causa sui ipsius. Et tamen erit verum dicere, quod velit ordinare ea, quae sunt ad finem in finem. Deus autem sicut uno actu omnia in essentia sua intelligit, ita uno actu vult omnia in sua bonitate. Unde sicut

in Deo intelligere causam non est causa intelligendi effectus, sed ipse intelligit effectus in causa, ita velle finem non est ei causa volendi ea, quae sunt ad finem, sed tamen vult ea, quae sunt ad finem, ordinari in finem. Vult ergo hoc esse propter hoc, sed non propter hoc vult hoc."

Et profecto voluntas, quae est aeternum et immutabile Velle, cujusvis motionis incapax est, ideoque causam finalem habere nequit. Atqui voluntas Dei est ejusmodi Velle.

Praeterea Bonitas divina realiter est ipsa voluntas divina. Ergo haec causa sui ipsius affirmanda foret, si illa ipsius causa finalis dicatur.

Deinde, si nominatim voluntatem creandi prae oculis habeas, eatenus ad hanc Deus moveri concipi posset, quatenus vel per existentiam mundi, vel per actum, quo ejus auctor est, aliquo bono potiretur, quo secus carendum ipsi esset. Neutrum autem asseri potest.

Denique bonitas divina aestimari causa finalis voluntatis divinae ea sola conditione potest, quod amor, quo illam Deus amplectitur, sit amor desiderii. Atqui non desiderii, sed perfectissimae fruitionis est ille amor; unde et quaevis creatura ad ipsum refertur ut medium non comparandae, sed effundendae ac communicandae bonitatis divinae. Hinc s. Thomas in II. dist. 1. q. 1. a. 1., creaturae quidem proprium esse, scribit, agere propter desiderium finis, „quia unicuique creaturae acquiritur bonum ab alio, quod ex se non habet." At Deo proprium esse agere „propter amorem finis, cujus bonitati nihil addi potest. Ipse enim bonitatem suam perfecte amat, et ex hoc vult ut bonitas sua multiplicetur per modum, qui possibilis est, ex sui scilicet similitudine, ex quo provenit utilitas creaturae, inquantum similitudinem divinae bonitatis recipit."

Thesis LXX.

Supremus creationis finis aliquo bono ipsius Dei, non tamen interno, sed externo, externa scilicet divinae gloriae manifestatione continetur.

Dem. Revelationis doctrina est, Deum ut est primum omnium principium, ita esse etiam omnium supremum finem. Jam vero haec dignitas flagitat, ut creationis finis sit bonum aliquod divinum,

Nominatur deinde Deus in scripturis Dominus omnium. Jam vero, ut loquitur Lessius de div. perf. l. 14. c. 1., Dominus est finis, cujus gratia sunt omnia quae ejus dominio subsunt, nimirum ut ejus commodis vel honori serviant.

Praeterea Apostolus Deum Heb. 2. 10. exhibet ut eum, propter quem et per quem omnia, ac Rom. 11. 36. ut eum, ex quo et per quem et in quem omnia. Omnia autem propter Deum et in Deum nequaquam sunt, nisi supremus omnium finis aliquod divinum bonum sit.

Sed diserta etiam habentur scripturae testimonia, quibus enuntiatur Deum universa, quae operatur, propter se, propter nomen suum, propter gloriam nominis sui operari, ut Prov. 16. 4.; Isai. 43. 25.; 48. 9, 11.; Ps. 106. 8.

Eadem veritas ex ipsis quoque rerum naturis hauriri facile potest. Ratio nempe evidenter demonstrat, Deum, sicut, utpote Esse subsistens absolutum et primum principium est, ita, quum sit Bonitas subsistens, absolutum ideoque etiam ultimum et supremum finem omnium esse. Hoc autem affirmare idem est, quam affirmare, supremum creationis finem aliquo bono divino contineri. Sed hoc paulo enucleatius exponendum est.

Quum ratio finis sequatur rationem boni, bonum absolute summum necessario est finis absolute, ideoque supremus omnium finis. Est autem Deus bonum absolute summum.

Praeterea Deus, quoniam ipsa bonitas est, habendus est causa, cur quodvis bonum bonum, proindeque cur quicumque finis finis sit. Atqui id, propter quod aliquid est tale, multo magis est tale. Maxime igitur Deus finis est, ideoque omnium finis.

Ab hoc argumento forma externa fere sola differt hoc aliud: Quod summum est in ordine bonorum, id primum est in ordine finium, et in ordine causarum finalium causa prima. Jam vero Deus est summum in ordine bonorum. Ergo necessario est primum in ordine finium, ideoque prima causa in ordine causarum finalium. Atqui in omni ordine causarum causa prima magis habet rationem causae, quam secunda, quum haec per primam causalitatis rationem obtineat. Ergo Deus est magis causa finalis cujuslibet rei, quam quaevis causa finalis secunda. Quoad rem hoc argumentum idem est cum argumento angelici doctoris cont. gent. l. 3. c. 17.

Dubitatio igitur nulla esse potest de priore theseos parte, supremum nempe creationis finem aliquo ipsius Dei bono contineri.

Hoc autem bonum non posse esse bonum Deo internum, probatum sane dedimus, quum de Voluntate, de Bonitate et Libertate divina disputabamus. Restat igitur, ut finem creationis in aliquo bono externo Dei ponamus.

Hoc vero bonum externum nihil aliud est, quam externa divinae gloriae manifestatio. Argumentis, quibus id demonstramus, praemittimus declarationem ad notionem gloriae pertinentem. Gloria, Lessio l. c. doctore, aut accipitur pro quavis excellentia sive interna sive externa, ratione cujus aliquis est dignus, qui cognoscatur, laudetur, aestimetur, honoretur, ametur, aut sumitur pro ipsa laude, admiratione, veneratione, amore dignitati isti respondente. Hoc altero sensu intelligitur, si de gloria proprie et formaliter sermo sit, utpote quae definitur clara cum laude notitia, notitia nempe, quae habeatur de alicujus excellentia; priori sensu enim si accipitur, non formalem, sed objectivam gloriam habes.

Porro duplex gloria Dei distinguitur, interna et externa. Gloria Dei interna objectiva est ipsa divinitatis excellentia; gloria Dei interna formalis est cognitio, amor et gaudium Dei de se ipso. Gloria Dei externa objectiva consistit in ipsa creaturarum entitate, ut ea repraesentativa divinarum perfectionum est; gloria Dei externa formalis est in repraesentatione divinae excellentiae divinarumque perfectionum, quae fit actibus vitalibus creaturae rationalis, qua talis.

Quibus praestitutis primo ad scripturas provocamus. Regius Psaltes ps. 18. 1. sq. exhibet coelum et firmamentum, dies et noctes vicissitudinesque temporum, praeconum Dei instar vocem emittentes, quae non audiri non possit, ac omnibus gloriam Dei manifestet. Credendum igitur est, totam visibilem rerum universitatem ipsa natura et existentia sua gloriam Dei patefacere, ideoque ad id a Creatore suo tamquam ad finem ordinatam esse.

Atque ne de irrationabilibus dumtaxat creaturis dictum id esse arbitreris, scriptura de homine aperte enuntiat, ipsum in laudem et gloriam Dei creatum esse Deut. 26. 18. 19.; Isai. 43. 7., intelligentia ac voluntate praeditum esse, ut laudet, colat Deum eique serviat Eccles. 17. 6. sq.

Hinc scripturae creaturas omnes et irrationales et rationales ipsosque adeo angelicos spiritus provocant, ut Deum benedicant divinamque majestatem laudibus prosequantur Ps. 148. ac. Dan. 3. 52. sq.

Nominatim autem ordinem supernaturalem totamque reparationis oeconomiam eo referri declarant, ut exaltetur Dominus solus, ut magnum in toto orbe sit nomen ejus Isai. 2. 11.; Malach. 1. 11., ut gloria in altissimis Deo sit, et in terra pax hominibus bonae voluntatis Matth. 2. 14., ut repleti fructu justitiae simus in gloriam et laudem Dei, in laudem gloriae gratiae et gloriae Dei Philip. 1. 11.; Ephes. 1. 6. 12. Salvatoris autem ipsius vitam et quae egisset omnia id spectasse docent, ut Pater ipsius coelestis glorificaretur Joan. 17. 4. Unde et omnia nostra in gloriam Dei facienda et ordinanda esse nobis injungunt I. Cor. 10. 31.; I. Pet. 4. 11.

Quare si scripturarum auctoritate supremus creationis finis definiendus est, alius is non est, quam gloria Dei externa objective omnibus operibus divinis contenta et formaliter actibus vitalibus creaturarum rationalium repraesentanda.

Quod unanimi Patrum suffragio confirmatur. Plurimorum haec est sententia, quam expressit Gregorius Nyssenus orat. 2. in verba „faciamus hominem“: „Divinae gloriae celebrandae materiam tibi tamquam liber scriptus suggerit orbis hic universus,“ et Tertullianus, quum omnem visibilem molem Deum scribit apolog. c. 17. „de nihilo expressisse in ornamentum majestatis suae.“ Ne unus vero ipsorum est, qui non repetat cum Theophilo Antiocheno ad Autol. l. 1. c. 6., „omnia Deum fecisse ex non extantibus ad esse, ut per opera cognosceretur et innotesceret magnitudo ejus,“ et cum Athanasio orat. 2. cont. Arian., „Dei sapientiam in creatione sese manifestasse ut agnosceretur.“

Patrum fidem suam esse fidem testatur Ecclesia, quum in doxologia dicit: Gloria Patri et Filio et Spiritui sancto, et quum in hymno angelico canit: Gratias agimus tibi propter magnam gloriam tuam. Eam omnibus credendam proposuit in conc. vaticano de fid. cath. docens: „Hic solus verus Deus bonitate sua et omnipotente virtute non ad augendam suam beatitudinem, nec ad acquirendam, sed ad manifestandam perfectionem suam per bona, quae creaturis impertitur, liberrimo consilio simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam;“ et can. 5. definiens: „Si quis non confiteatur, mundum resque omnes, quae in eo continentur, et spirituales et materiales, secundum totam suam substantiam a Deo ex nihilo esse productas, aut Deum

dixerit non voluntate ab omni necessitate libera, sed tam necessario creasse, quam necessario amat se ipsum, aut mundum ad Dei gloriam conditum esse negaverit, anathema sit.“

Verum veritas haec revelata simul est etiam veritas rationalis, ac non solum fidei, sed scientiae etiam objectum est. Profecto duo assignari possunt, ad quae Deus creaturam ordinasse concipi potest; nempe aut ad oblectationem, aut ad externam gloriam suam. Atqui non potuit ordinare eam ad oblectationem suam. Nam delectatio seu gaudium est bonum Deo internum; nullum vero bonum Deo internum potest esse finis creationis. Restat igitur, ut gloria Dei externa finis creationis affirmetur.

Supremus creationis finis deinde is merito esse affirmatur, qui respondet et operi et operanti, et semper obtinetur. Atqui tria haec conveniunt assignato a nobis fini, eique soli. Convenit primum, quum quaevis creatura, utpote similitudo quaedam divinae bonitatis et adumbratio quaedam divinarum perfectionum sit quidam radius externae gloriae Dei. Quae ratio omni creaturae est maxime intima, quum ex relatione totius esse creaturae ad Deum, adaequatum ejus principium, efflorescat. Convenit alterum. Nam dignitas Dei operantis postulat, ut creatura in ipso suum velut centrum habeat, ipsi serviat et vivat; ut ea ipsius independentiam propriamque dependentiam omnibus, quibus potest modis testetur; eadem dignitas postulat, ut illud ipsum, quod est finis operantis Dei eo modo, quo possibile est, sit etiam finis creaturae. Atqui assignatus a nobis finis et ipse solus his satisfacit. Convenit tertium, quum hunc finem ipsumque solum frustrari nihil possit.

Thesis LXXI.

Quoniam natura irrationalis externam Dei gloriam objective tantum, rationalis autem natura objective simul et formaliter prae se fert, Deus illius ita est ultimus finis, ut ea praeterea alium habeat proximum finem, nempe naturam rationalem, hujus vero ita est ultimus finis, ut simul ejus sit proximus finis.

Dem. Creaturam rationalem duobus modis considerare possumus, nimirum aut simpliciter secundum suam entitatem, ut est natura talis speciei, aut secundum eam rationem sui esse, qua capax aptaque est, quae Deum suis actibus attingat. Primo modo

spectata communi cum caeteris ratione ad Deum ordinatur, prout videlicet per suum esse divinarum perfectionum repraesentativa est; ita tamen, ut in hac ratione emineat super universa irrationalia, quum non, ut haec, vestigii tantum instar, sed instar imaginis divinitatis sit.

Altero autem modo spectata propria sibi et peculiari ratione ad Deum ordinatur, quum actibus edendis par sit, qui formalem vitalemque divinarum perfectionum repraesentationem continent, quibus nempe fit, ut Deus suprema veritas, et bonitas, supremusque Dominus e mente finita velut reluceat, ab eaque percipiatur et sentiatur. Praecellente ratione id fit actibus supernaturalibus intellectus et voluntatis, ac inprimis visione beatifica, ac amore et gaudio beatifico (Cf. Lessium de div. perf. l. c.). Dico „amore et gaudio beatifico"; quamvis enim his actibus ex se non conveniat, ut visioni, vis repraesentandi, nihilominus et ipsi continent vitalem commendationem et laudem divinitatis, quum per utrumque Deus aestimetur ut summum bonum, et per utrumque creatura rationalis se et omnia ad eum ordinet. Hinc uterque natura sua divinam excellentiam et bonitatem repraesentat, ut est in se ipsa, non solum ut effectus causam suam repraesentat, sed ut actus vitales repraesentant conditionem objectorum, in quae tendunt, et a quibus speciem suam sumunt.

Quae quum ita sint, thesim nostram fere putaverim per se patere. Itaque gloria objectiva ordinatur ad formalem, et in hac suum velut complementum adipiscitur. Quum igitur creatura irrationalis objective tantum, rationalis autem etiam formaliter gloriam Dei prae se ferat, fateamur necesse est, illam ad hanc dirigi in ipsaque complementum suum suamque absolutionem adipisci. Certe ad gloriam Dei externam condita est irrationalis natura, ut manifestet nempe divinas perfectiones, non sibi autem sane aut Deo; ergo homini, ideoque ut huic specimen quoddam exhibeat potentiae, sapientiae, bonitatis, pulchritudinis, providentiae ac excellentiae Conditoris, quo eum ad cognoscendum, colendum et amandum Deum promoveat (Cf. Lessium de div. perf. l. 14. c. 4.). Cum hac nobilissima et primaria medii ratione, quae respectu rationalis creaturae inest creaturae irrationali, conjungenda est alia in eo sita, quod haec ad ea homini subministranda destinata est, quae ad conservandam, fovendam tuendamque corporis vitam necessaria sunt.

Quare, quia irrationalis creatura objective tantum, non autem formaliter repraesentare divinas perfectiones potest, ideo per rationalem creaturam ordinatur ad Deum, seu in rationali creatura primum id assequitur, ut complete fini suo, repraesentandi nimirum divinas perfectiones, satisfaciat. Merito proinde finis ipsius proximus creatura rationalis esse affirmatur. Quum e contra rationalis natura et objective et formaliter gloriam Dei manifestare possit, et hac de causa iis maxime actibus, in quibus formalis externa gloria Dei consistit, finis ipsius contineatur, non ultimus tantum, sed etiam proximus ipsius finis Deus est.

Corollarium. Quoniam irrationalis creatura ad rationalem creaturam ut medium ad finem refertur, haec in illam jus et dominium habet, quod tamen minime absolutum et illimitatum est, sed intra limites, quos propria ratio medii, irrationali creaturae conveniens ponit, concluditur.

Thesis LXXII.

Cum statuto creationis fine indissolubili nexu cohaeret alter, non utique primarius, sed secundarius, qui est bonum ipsarum creaturarum, maxime rationalium.

Dem. Doctrina est revelationis saepe repetita, Deum amare omnia, quae fecerit, et praecipue rationales creaturas ineffabili amore prosequi. Atqui idem est amare aliquem, quam velle, ut ei bene sit, eique bona conciliare. Ergo creationis finis certissime est etiam creaturarum, maxime rationalium bonum.

Revelatione praeterea crebro velut terminus, ad quem universa molimina providentiae tam naturalis quam supernaturalis aspirent, pax et beatitudo hominum proponitur. Est igitur etiam haec, ideoque bonum nostrum vere finis creationis.

Ut vero tibi persuadeas, hunc finem indissolubili nexu cum fine supra statuto cohaerere, satis est quaerere, in quo gloria externa Dei consistat. Si dicta recolis, nosti, glorificari Deum eo, quod entia producit, ex quorum perfectionibus resplendeant perfectiones divinae, atque hinc gloriam Dei ipso esse, ipsisque perfectionibus entium creatorum, praesertim rationalium contineri. Jam vero esse variaeque perfectiones sane bonum sunt eorum, quibus conveniunt. Item nosti, glorificari Deum potissimum, si

rationales creaturae eum cognoscant et ament eoque fruantur. Atqui in cognitione et amore et fruitione Dei tota nostra perfectio et beatitudo sita est. Quare dum Deus se glorificat, creaturis bona confert, et dum bona eis confert, se glorificat, ideoque indissolubili nexu finis, qui est in creaturarum bono, cohaeret cum fine, qui est externa Dei gloria.

Quamvis vero uterque hic finis insit in objecto a Deo volito, attamen non eadem ratione Deus vult utrumque, sed primario objectum sub ratione boni divini, id est sub ratione gloriae suae externae, et secundario sub ratione boni creaturae. Nam, ut supra demonstravimus, ultima ratio, ob quam Deus mundum creavit et creatum amat, neque est externa Dei gloria neque bonum creaturae, sed est sola divina Bonitas. Hinc repugnat, ut id, quod Deus, creationis positione facta, vult et amat, sit voluntatis ipsius et amoris objectum aliter, quam ob suam ad divinam bonitatem relationem. In eo autem haec relatio posita est, quod in objecto est et splendet divina gloria.

Praeterea Deus nonnisi ordinate velle et amare aliquid potest. Hinc si in aliquo objecto duae sunt formaliter distinctae boni rationes, eam primario velle et amare debet, quae excellit et eminet. Atqui in omni objecto creato, quum duae sint boni rationes formaliter distinctae, boni nempe externi Dei, et boni interni creaturae, illa longe eminet et excellit super hanc. Ergo primario in omni creatura intendere et velle gloriam suam Deus debet.

Thesis LXXIII.

Primarius creationis finis, quem assignavimus, non adversatur benevolo Dei in creaturas rationales amori.

Dem. Quaedam, quae omnibus comperta jam sunt, praemittimus, ut argumenta facilius intelligantur.

Primum est, gloriam externam, quam Deus vult, amoris divini terminum quidem, non autem objectum formale esse, ad eamque amorem divinum non relatione intrinseca et reali, sed tantum relatione terminationis extrinsecae et rationis referri.

Alterum est, ordinationem creaturarum ad gloriam externam Dei non esse aliquid per voluntatem Dei ipsis adjectum, sed aliquid ipsarum natura et essentia comprehensum, adeo ut impossibile

sit, Deum velle creaturam non ordinatam ad suam gloriam, quia idem est, Deum velle creaturam et velle creaturam ordinatam ad suam gloriam.

Tertium est, quum dicimus, Deum velle creaturam et Deum velle gloriam suam, non alium et alium terminum divinae voluntatis significari, sed duplicem dumtaxat unius ejusdemque termini formalem et ab invicem inseparabilem rationem, quatenus nimirum posterior explicitum exhibet, quod implicitum prior dicit.

Quartum denique est, ut externa gloria Dei est internae gloriae seu Bonitatis divinae manifestatio, ita necessario est ipsa creatura ejusque bonum.

Nunc jam ad ipsa argumenta veniendum est. Profecto ille amor censendus est eminentissimo modo benevolus, qui nec ex amore proprii commodi propriaeque delectationis provenit, nec ullum commodum ullamque delectationem affert, cujus proinde terminus non est bonum internum amantis, sed tantum bonum ipsius externum, quod in bono interno amati non solum essentialiter inclusum est, sed etiam unum idemque cum ipso est. Atqui primarius creationis finis, quem exposuimus, hujusmodi amori nullatenus adversatur.

Fere eodem redit hoc aliud argumentum. Amor benevolus is evidenter est, quo amans prosequitur perfectionem et beatitudinem, summum scilicet bonum internum amati sub ea ratione, quae prima et excellentissima in ipso est. Atqui Deus ordinando ad suam gloriam creaturam rationalem prosequitur hujus bonum internum summum sub ea ratione, quae prima et excellentissima in eo est, scilicet sub ratione boni externi divini.

Planior fiet horum vis, si hanc expendamus objectionem, quam proponit Lessius l. c. c. 3.: Si dominus mancipia sua splendidis induat vestibus, non ipsorum commodum et gloriam, sed suam intendens gloriam, nemo ipsum idcirco beneficum et benevolum in mancipia dixerit. Idem igitur de Deo dicendum videtur, si suam in omnibus gloriam potissimum spectat, et in beneficiis suis non tam nostrum, quam proprium suum bonum quaerit.

Quisque perspicit, hanc comparationem esse ineptam. Iste enim dominus gloriam suam solam expetit, nullo autem modo servi commodum. At Deus volendo gloriam suam eo ipso vult commodum nostrum, ac volendo summam gloriam suam vult

summum bonum nostrum, ac merito affirmatur summam suam gloriam in summa benevolentia et beneficentia erga nos constituisse. „Sicut si aliquis princeps potentissimus, ait Lessius l. c., et nullius egens omnem gloriam suam constituat in beneficentia et liberalitate erga subditos, summam eorum felicitatem summam duceret esse gloriam suam, quis non summo amore summaque laude prosequendum diceret hunc principem eo, quod tali modo quaerat gloriam?“ Comparatio aliqua haec est, cave ne paritatem in ea videas. Quamvis enim illius principis amor sit vere benevolus, attamen ex ipso ei bonum aliquod internum accrescit. Quod utique de amore dici nequit, quo in bono creaturae gloriam suam ponere Deus concipitur.

Ex his perspicitur, quam absonum sit, quod quidam affirmarunt, Deo ambitionem ab iis adscribi, qui eum in omnibus gloriam suam quaerere statuant. Ambitio enim esse id nequit, quod ab ipsa essentia ordinis, proindeque ab ipsa veritate postulatur, et in quo sita est ipsa ratio sanctitatis, quae exigit, ut bonum absolute summum super omnia et in omnibus ametur. Non viderunt isti, ea quae jure de creatura, qua tali, dicuntur, absurde in Deum transferri. Creatura quidem, quia creatura est, gloriam suam quaerere in eaque conquiescere nequit, quin ambitiosa sit, at Deus, quia Deus est, et summum, ex quo et in quod sunt omnia, bonum, gloriam suam in omnibus non velle non potest.

SECTIO IV.

De termino creationis universim.

Thesis LXXIV.

Terminus creationis absolute optimus sine repugnantia affirmari nequit.

Dem. Fuerunt quovis tempore, qui terminum creationis absolute simpliciterque optimum asserebant, quod eum Deo liberum fuisse negarent. Et certe, si Deus in suis operibus ad extra, et nominatim in creatione liber non est, ne concipi quidem creatio potest, quae alia a praesente sit, atque hoc sensu optimae denominatio necessario ei competit. Hi porro iis argumentis refutantur,

quibus supra Deo libertatem vindicavimus. Sed alii sunt, qui quocumque demum sensu mundum libere a Deo conditum esse concedunt, attamen mundum a Deo factum necessario esse absolute optimum contendunt. Optimismi vestigia non pauca in antiquitate haberi discimus a Petavio de Deo l. 5. c. 5. Sequiori aetate saltem longiori tempore eum propugnavit Abaëlardus, sequuti deinceps Wicleffus, Lutherus, Calvinus, Bajus, Jansenius, ac recentiori aetate Leibnitzius, Hermesius et Güntherus.

Caeteris itaque sepositis eo thesim confectam esse arbitramur, quod universim mundus, qui sit absolute optimus intrinsecam repugnantiam includat. Nam quum imitabilitas essentiae divinae infinita sit, series possibilium sive individuorum sive systematum, tam quod numerum quam quod intrinsecam perfectionem attinet, nullo limite clauduntur. Ergo nullum datur darique potest sive individuum sive systema, ultro quod non sit perfectius.

Paulo enucleatius idem hoc modo exponi potest: Deus eo est omnium possibilium ultima ratio, quod perfectio, quam ipsius essentia in infinita simplicitate complectitur, creatrice potentia interveniente, diversis modis ac varia mensura extra ipsum adumbrari et participari potest. Ita autem si res habet, nullum existere potest ens, ultra quod aliud perfectius non sit possibile, nulla excogitari entium collectio potest, quae ab alia possibili non superetur perfectione. Nam aut infinita non est essentia, quae variis modis adumbrari et participari potest, aut inter modos eam adumbrandi et participandi nullus est, qui absolute optimus sit.

Thesis LXXV.

Sunt tamen certi quidam respectus, sub quibus consideratus creationis terminus simpliciter optimus credendus est.

Dem. Primo optimus est terminus creationis, si ratio ducitur operationis, qua productus est. Haec enim, utpote infinite perfecta, melior esse non potuit. „Quum dicitur, inquit Thomas p. 1. q. 25. a. 6. ad 1., Deum posse aliquid facere melius, quam facit, si τό melius sit nomen, verum est; qualibet enim re potest aliam facere meliorem. Eandem vero potest facere meliorem quodam modo (scilicet quoad ea, quae sunt extra essentiam rei),

et quodam modo non (nempe quoad ea, quae constituunt ipsam essentiam rei). Si vero τό melius sit adverbium, et importet modum ex parte facientis, sic Deus non potest facere melius, quam sicut facit, quia non potest facere ex majori sapientia et bonitate. Si autem importet modum ex parte facti, sic potest facere melius, quia potest dare rebus a se factis meliorem modum essendi quantum ad accidentalia, licet non quantum ad essentialia."

Deinde terminus creationis est optimus, si spectatur sub ratione medii, quae ei inest, ad finis consequutionem ordinati. In eo namque hic situs est, ut omnia, quae terminum creationis constituunt, conspirent in eam gloriae divinae manifestationem, quam Deus tam quoad gradum quam quoad modum praestituit. Atqui si ad hunc finem assequendum terminus creationis accommodatissimus non esset, id ad defectum vel sapientiae vel virtutis divinae esset referendum.

Optimus ad haec est terminus creationis, si consideratur ratio ectypi ei propria. Si enim archetypum suum ad unguem non referret, asserendum foret, creatricem Dei virtutem ideam mente praeformatam non exaequasse.

Optimus eo quoque nomine censendus est terminus creationis, quod ordo in ipso vigeat, qui spectatis rebus eum componentibus praeclarior esse nequit. „Universum, ait angelicus doctor l. c. ad 3., suppositis istis rebus non potest esse melius propter decentissimum ordinem istis rebus attributum a Deo, in quo bonum universi consistit. Quoniam si unum aliquod esset melius, corrumperetur proportio ordinis; sicut si una corda plus debito in tenderetur, corrumperetur citharae melodia. Posset tamen Deus alias res facere vel alias res addere istis rebus factis. et sic esset istud universum melius."

Denique optimus terminus creationis ea etiam de causa non immerito dicitur, quod omnia substantiarum genera et omnes rerum ordines in se complectatur. Genera substantiarum enim sunt primo genus earum, quae tantum sunt; tum genus earum, quae sunt et vivunt; earum deinde, quae sunt et vivunt et sentiunt; praeterea earum, quae sunt et vivunt et sentiunt et intelligunt; earum tandem, quae sunt et vivunt, sed non sentiunt, verum tantum intelligunt. Ordines rerum autem sunt, naturalis, supernaturalis, et ordo hypostaticae unionis. Atqui terminus creationis et illa et hos in se continet. Notes tamen velim hanc denominationem

optimi ipsi de facto quidem, minime autem de jure convenire, quum minime repugnet, dari terminum creationis, cui denominatio optimi ex capite allato minime conveniat.

Thesis LXXVI.

Scripturarum auctoritate juxta ac traditionis suffragio credere jubemur, terminum creationis non aeternam, sed temporariam habere durationem.

Dem. Sacrae litterae aeternitatem sub ratione initio carentis Deo velut propriam tribuunt Ps. 93. 1, 2.; Isai. 41. 4.; 44. 6, 7.

Eaedem de duratione universi adhibent particulas clare ejus temporariam originem patefacientes Ps. 90. 2.; Sap. 24. 5, 14.; Prov. 8. 22.; Joan. 17. 5.; Ephes. 1. 4.

Etiam in illo loco, de quo pluribus supra disseruimus, nempe Gen. 1. 1. temporariam doceri universi durationem, ostendit

1. series orationis. Quae enim v. 1. sequuntur, continent distinctam enumerationem dierum, quibus Deus opus suum absolvit. Oportet igitur τό Bereschit versus primi de principio temporis intelligatur, ne nulla sit mutua partium orationis relatio ac sermonis continuatio.

2. Consensionis inter prologum et epilogum necessitas. Quod in prologo est bereschit, id in epilogo est bejom; eadem proinde est utriusque significandi potestas. Sed bejom notionem involvit temporis, ante quod nullum, et post quod omnia tempora. Ostendunt

3. explicationes τοῦ Bereschit in scriptura occurrentes. Matth. 19. 4, 8.; 24. 21.; Marc. 13. 19. explicatur bereschit per ἀπ' ἀρχῆς, ἀπ' ἀρχῆς κόσμου et κτίσεως. His vero terminis auditis nemo non concipit initium temporis primumque momentum, quod una cum rerum universitate incoepit.

Maxime huc pertinet Prov. 8. 22—31. Collato enim hoc loco cum Gen. 1. 1. intelligimus, significationem τοῦ Bereschit accipiendam ita esse, ut cum ea componi possint significationes particularum antequam, nondum, adhuc non. Accipi vero hac ratione tum solum potest, quum verum initium temporis denotat. Ostendunt praeterea

4. versiones, quae uno excepto paraphraste hierosolymitano, bereschit de primo et absoluto principio temporis intellexerunt. Nec non

5. Patrum interpretationes. Tertullianus cont. Hermog. c. 19.: „Nos autem, inquit, unicuique vocabulo proprietatem suam vindicamus, principium initium esse, et competisse ita poni rebus incipientibus fieri. Nihil enim, quod fieri habet, sine initio esse, quia initium sit illi ipsum, dum incipit fieri. Ita principium sive initium inceptionis esse verbum, non alicujus substantiae nomen.“ Et Augustinus cont. advers. leg. et proph. l. 2. c. 2.: „Ut principium sit, ex quo esse coeperunt. Non enim Deo coaeterna semper fuerunt, sed facta; initium ex quo esse inciperent acceperunt.“ Similia habent Basilius in hexaëm. hom. 1.; Ambrosius in hexaëm. l. 1. c. 4.; Cyrillus Alexandrinus cont. Julian. l. 2. et alii. Ostendit denique

6. definitio concilii lateranensis. Verba enim, Deum ab initio temporis utramque de nihilo condidisse creaturam ad verba Gen. 1. exacta et expressa esse videntur.

Cum doctrina scripturarum consentit perennis et universalis traditio. Ejus testes inprimis sunt vetusti scriptores materiam aeternam impugnantes, ut Tatianus adv. Graec. n. 5.; Justinus dial. c. Tryph. n. 5.; Dionysius Alexandrinus apud Euseb. dem. evang. l. 7. c. 19.; Methodius apud Photium cod. 236.; Lactantius div. instit. l. 2. c. 9.

Tum ii, qui cum Irenaeo adv. haer. l. 3. c. 8.; Tertulliano cont. Hermog. c. 4.; Ambrosio in Ps. 43.; Augustino conf. l. 11. c. 7.; l. 12. c. 8.; Isidoro Pelousiota epist. l. 3. ep. 63. 149, docent, solum Deum esse aeternum, ac nemini, qui Deus non sit, tribui aeternitatem posse.

Accedunt ii, qui contra gentilium et haereticorum in christianam de temporaria mundi origine professionem dicteria scripserunt. Consule Augustinum de fide c. 27.; cont. Faust. l. 22. n. 4.; Theodorum Tarsensem apud Photium cod. 223.; Zachariam Mytil. in dialogo: „quod mundus non sit Deo coaeternus, sed ejus opificium“; et Joannem Philoponum adv. Procli pro aetern. mundi argumenta duodevinginti solutiones. Adversarii nempe christianae professionis, hanc admitti non posse asserebant, quin et bonitas et immutabilitas Dei in discrimen adducatur, ac ornamentum sempiterni Domini Deo detrahatur. Quibus orthodoxi acute responderunt, et constanter ut

fidei articulum, mundum non ab aeterno fuisse, sed una cum tempore incoepisse defenderunt.

Traditionis, quam diximus, invictum argumentum controversia inter Catholicos et Arianos agitata suppeditat. Docebant Catholici Filium, quum aeternus sit, aestimari creaturam non posse. „Nos, verba sunt Basilii cont. Eunom. l. 2., ejusdem insaniae esse putamus, tum creaturae aeternitatem adscribere, tum creaturae Dominum hoc testimonio privare.“ Quid vero Ariani? Ne in mentem quidem ipsis veniebat, principium, creaturae aeternitatem convenire non posse, in dubitationem adducere, sed eo omnes suos conferebant conatus, ut Filio aeternitatem eriperent. Hinc nicaenum contra eos anathema: „eos autem, qui dicunt, erat, quando non erat, aut non erat, antequam fieret, et quia ex non exstantibus factus est, hos anathematizat catholica et apostolica ecclesia.“

Denique ad historiam ecclesiasticam provocamus, qua instruimur ab hoc articulo fidei neminem deflexisse, quin statim in communem caeterorum censuram incideret. In opere Hypotyposeon Clementis Alexandrini nonnulla legebantur, quae cum ista fide vix et ne vix quidem componeres. Reprehensum illud fuit (Photius cod. 109.), neque purgari alia ratione Clementem posse existimatum est, quam instaurata defensione, quam dudum Rufinus adhibuerat, dicens, opus praedictum Clementis dolo haereticorum depravatum ad nos pervenisse (Baronius ad an. 196. §. 2.; Combefisius auctarii tom. 8. p. 195.; Tillemontius tom. 3. p. 191. sq.). Item Origines de princ. in prooemio scripsit, praedicatione ecclesiastica definitum esse, hunc mundum a certo tempore coepisse et pro ipsa sui corruptione aliquando solvendum esse. Minime autem in ecclesiastica praedicatione certum de eo sermonem haberi, quid ante hunc mundum fuerit, vel quid post ipsum futurum sit. Tum l. 1. c. 2. et l. 3. c. 5. suam de eo sententiam profert, sicut post corruptionem hujus mundi futurus sit alius, ita, antequam is esset, fuisse alios. Qua sententia refutatam censet objectionem, si mundus ex tempore coeperit, antea Deum otiosum cogitandum esse. Sed orthodoxorum quaerelas excitavit, et habes, qui eum non sine scriptionis acerbitate impugnarunt, Methodium apud Photium cod. 235.; Hieronymum apol. l. 1. c. 5.; l. 2. c. 3. et epist. 59. ad Avitum c. 1. 3.; Augustinum ad Orosium adv. Priscillianistas et Origenistas c. 8.; et

Justinianum ad Mennam, ubi inter errores Origenis et hunc commemorat, quod „diversi constiterint mundi et constent, partim praeteriti, partim futuri“, et „illud, dicit, omni impietate plenum ipsum fabulari, omnia genera et species Deo esse coaeternas.“

Thesis LXXVII.

Cum dogmate revelato consentit ratio, utpote quae demonstrat, terminum creationis aeternam durationem habere non posse, ideoque necessario temporariam habere durationem.

Decl. Si hac de quaestione Patrum veterumque scriptorum sententia inquiritur, dicendum plane videtur, ipsos terminum creationis temporali initio carentem, qui adeo ab aeterno sit, inter ea recensuisse, quae fieri non possunt. Sic Athanasius cont. Arian. orat. 2. interrogans, cur Deus, quum semper facere possit, non tamen semper faciat, respondet: „Tametsi Deus possit semper facere, res tamen creatas aeternas esse non posse. Quippe ex non-exstantibus sunt, et non erant, antequam fierent. Quae autem non sunt, antequam fiant, quinam poterant cum Deo, qui semper est, existere?“ Ac Augustinus conf. l. 12. c. 15. probaturus, intelligentem creaturam Deo coaeternam non esse, hac utitur ratione: „Quoniam non sine initio, facta est enim.“ Et ipsius discipulus Fulgentius ad Monimum l. 1. c. 12.: „Sicut omne Creatoris opus sine initio non potuit nec potest fieri, sic illa sempiterna voluntas ejus numquam mutabilitati subjacet, quia initium existendi non habet.“ Idem continet hoc Cyrilli Alexandrini thes. 32.: „Quod omnino per creationem ad hoc ut esset, productum est, non potest intelligi a principio extitisse.“ Tum hoc Maximi Martyris de carit. c. 6.: „Quomodo proprie opera sunt, si opifici coaeterna. Atqui Graecorum propria est haec oratio, qui substantiarum nullo modo, qualitatum vero dumtaxat molitorem Deum affirmant. Nos autem omnipotentem agnoscentes Deum, non qualitatum, sed substantiarum qualitatibus affectarum artificem eum esse dicimus. Quodsi ita est, non ab aeterno simul existunt cum Deo creaturae.“ Idem habet Joannes Damascenus de fid. orth. l. 1. c. 8. docens creaturam, quum ea sit voluntatis divinae opus, Deo coaeternam non esse: „Non enim natura fert, ut quod ex nihilo ad esse provectum est, sit

coaeternum ei, quod principio caret estque semper.“ Joannes Philoponus vero l. c. dicit, non inopiae cuidam bonitatis vel potentiae in Deo adscribendum esse, quod mundus ab aeterno non extiterit, sed mundum ideo non fuisse ab aeterno, „quia non potuit ab aeterno esse.“ Cujus affirmationis duas affert rationes: „primum quia nihil reapse infinitum esse et simul tamen fluere ac decurrere potest, quemadmodum omnis praeterita mundi duratio effluxit. Deinde quia id, quod ab alio factum est et conditum, non potest esse coaequale et coaeternum conditori suo.“ Anselmus quoque monologii c. 27. principii finisque meta carere nulli rerum creatarum convenire posse docet, „eo ipso, quod de nihilo factae sint.“

Ad scholae theologos si nos convertimus, habes, qui terminum creationis ab aeterno esse non potuisse, certissimae doctrinae instar propugnant, inter alios Albertum Magnum in II. dist. 1. a. 6. 8.; Bonaventuram in II. dist. 1. a. 1. q. 1.; Henricum Gandavensem quodl. 1. q. 7.; quodl. 9. q. 17.; Toletum 8. phys. c. 2. q. 2. Habes autem, qui aliter sentiant, plurimos, praecipue ex schola Thomistarum. S. Thomas enim illam sententiam arbitratus est nixam rationibus, quae probabilitatis limites non excedant, ideoque earum numero non comprehensam, quae ratione demonstratae affirmari possunt. Cur pro aris et focis hanc angelici doctoris opinionem moderni Thomistae propugnent, et in ea propugnanda eo usque progrediantur, ut possibilem imo terminum creationis ab aeterno asserere videantur, nos plane latet. Certe qui impossibilem dicunt mundum ab aeterno conditum, quin dogma revelatum periculo ulli exponant, nova contra luce illud perfundunt et magis magisque confirmant. Nec ullum praeterea futurum esse confidimus, qui illam opinionem ad fundamenta doctrinae s. Thomae pertinere affirmaverit, aut ab ea recedi non posse putaverit sine laesione ejus reverentiae, quae summa sane angelico doctori debetur.

Dem. Posita rerum universitate ab aeterno creata admittenda foret rerum multitudo actu infinita. Atqui rerum multitudo actu infinita repugnat, sive simultanee sine successive eae existant. Profecto numerus actu infinitus apertam contradictionem includit.

Nam, quoniam quivis numerus aequalis est numero immediate praecedenti adjecta unitate, numerus infinitus aequalis sit oportet numero immediate praecedenti addita unitate. Numerus vero im-

mediate praecedens aperte non est infinitus, ut patet tum ex suppositione, tum ex eo, quod numerus actu infinitus tantum unus esse potest. Jam vero absurdum est numerum finitum adjecta unitate fieri actu infinitum.

Praeterea numerus actu infinitus non minus est summa infinita decadum, centenariorum etc., quam unitatum. Jam vero summa puta decadum summae unitatum aut par aut impar est. Non est impar, quum utraque sit infinita; ergo est par. Par autem si affirmetur, necesse est simul affirmetur decadem esse aequalem unitati. Ad haec, quum infinitae decades contineantur in numero infinito, e quavis decade unitas demi potest, quin numerus desinat esse infinitus; harum vero unitatum summa denuo est infinita. Quare qui admittit numerum actu infinitum, admittat necesse est, demi ex ipso posse numerum infinitum, quin infinitus esse desinat.

Denique ei, quod actu infinitum est, essentiale est, ut augeri nequeat. Atqui numero essentiale est, ut augeri sive additione sive multiplicatione possit. Item ei, quod actu infinitum est, essentiale est, ut dividi nequeat; quod enim totum est ex partibus constans, finitum est. Atqui numero essentiale est, ut dividi possit. Rursus in id, quod actu infinitum est, cadere nequeunt rationes paris et imparis, ut quae divisibilitatem supponunt. Numero autem essentiale est, esse aut parem aut imparem.

Jam multitudinem rerum actu infinitam, quae facta positione universi ab aeterno conditi admittenda foret, esse numerum actu infinitum patet. Nam multitudo, quae componitur ex unitatibus, quae singulae una eademque notione aliqua cogitari possunt, quaeque ad objectum hujus notionis ut multiplicationes ad multiplicabile referuntur, est verus numerus ideoque si infinita est, infinitus numerus. Atque haec causa est, quod non pauci dicant, repugnare quidem multitudinem rerum actu infinitam, si simultanee existere eae ponantur, minime vero si successive existere dicantur, ut positione, de qua agimus, facta dicendum esset.

Verum haec exceptio nullius momenti est. Nam inprimis multitudo rerum numerus esse non desinit eo quod non simultanee, sed successive existant, ideoque si actu infinita est, est numerus actu infinitus. Quod eo vel magis concedere adigeris, quod existentia multitudinis rerum succedentium infinitae possibilis statui

nequeat, quin possibilis statuatur multitudo infinita rerum simultanee existentium. Fac ex. gr. infinitam actu multitudinem momentorum temporis praeteriisse, ac in singulis, quod certe potuit fieri, creatum esse aliquod ens durationis manentis; manifeste multitudinem haberes actu infinitam entium simultanee existentium.

Errat igitur Dr. Glossner, quum tom. 1. theologiae dogmaticae secundum principia s. Thomae p. 221. nobis objicit multitudinem istam successivam non esse actu, sed potentia tantum infinitam, quum numquam simul sit. Scilicet formalis ratio multitudinis ab eo nulla ratione afficitur, quod ejus membra vel simultanee vel successive sint. Neque dicas, ad successivam multitudinem in nostra quaestione pertinere etiam futura, quae nondum actu, sed tantum potentia sunt. Id enim damus, sed num inde inferre licet, multitudinem ipsam potentia tantum esse infinitam? Minime, nisi concedas, multitudinem istam secundum eam partem, secundum quam, ut sic dicam, actuata jam est, esse finitam, et infinitam tantum secundum eam partem, secundum quam actuanda est. Hoc autem si nobis datur, eo ipso negatur, praeteritam multitudinem ullo modo infinitam esse et dici posse.

S. Thomas p. 1. q. 46. a. 2. expendendum sibi sumit hoc argumentum pro repugnantia mundi ab aeterno conditi: Si mundus et generatio semper fuit, infiniti homines praecesserunt. Ergo infinitae animae humanae nunc essent actu, quod est impossibile. Variis propositis diversorum responsionibus, quas omnes reprobat, tandem concludit: „Considerandum quod haec ratio particularis est. Unde posset dicere aliquis, quod mundus fuit aeternus, vel saltem aliqua creatura, ut angelus, non autem homo. Nos autem intendimus universaliter, an aliqua creatura fuerit ab aeterno.“ De eodem argumento agit opusc. 23., atque his verbis de ipsa statuit: „Deus facere mundum potuit sine hominibus et animabus; vel tunc etiam potuit hominem facere, quando fecit, si etiam totum alium mundum fecisset ab aeterno, et sic non remanerent post corpora animae infinitae.“ Verum si repugnat multitudo animarum actu infinita, manifeste repugnat positio quaevis, quacum necessario possibilitas ejusmodi multitudinis connexa est. Addit hinc s. Thomas: „Praeterea adhuc non est demonstratum, quod Deus non possit facere, ut sint infinita actu.“ Sed hoc additum ita pugnat cum doctrina angelici doctoris p. 1. q. 7. a. 4., ut merito suspicionem injiciat, opusculum illud non esse Thomae.

Jam ad alia rationum momenta progrediamur. Omni serie in successione positae essentiale est, ut augeri continuo possit; infinitae vero multitudini essentiale est, ut augeri non possit; infinitum actu siquidem definitur id, quod est tantum, ut non possit esse amplius. Nulla igitur series in successione posita potest esse multitudo actu infinita.

Deinde naturae seriei in successione positae repugnat, ut membra subsequentia sint plura, quam praecedentia. Atqui in serie, quae ponitur actu infinita, membra subsequentia sunt necessario plura, quam praecedentia; nullum enim complectitur membrum, quod sit tantum praecedens, semper autem unum continet, quod est solum consequens.[1])

Accedit, essentiale omni hujusmodi serici esse, habere limitem non magis ex ea parte, secundum quam fit, quam ex ea parte, secundum quam facta est. Ad notionem enim successionis pertinet relatio, quae praepositionibus ante et post significatur. Haec autem relatio fundamento destituitur, nisi aliquid sit, de quo tantum ante, nullatenus autem post enuntiari potest. Hoc autem aliquid limes est seriei istius ex ea parte, secundum quam facta est.

Denique fieri nequit, ut series successiva, quae infinita esse affirmatur, ad terminum quemcumque, quem designare hic et nunc possumus, reipsa pervenerit. Nam motus, qui in serie successiva cernitur, quum tantum a membro ad membrum sit, est continuo finitus. Atqui motu finito oriri seriem infinitam, repugnat. Quod ne ipsi quidem, quos in hac quaestione adversarios habemus, negare valent. Fatentur namque, seriem infinitam successivam nullo motu finito regressivo exhauriri posse. Atqui si series successiva infinita motu finito regressivo exhauriri nequit, eadem motu finito progressivo oriri non potest. Si autem oriri hujusmodi motu non potest, manifeste ad nullum terminum, ante quem infinita jam esse concipienda est, pervenire potest. Quum igitur ante terminum, quem hic et nunc designare possumus, infinita jam esse

---

[1]) Certum nobis est, argumento similis formae refutari doctrinam Aristotelis de successionibus generationum et successionum initio et fine carentibus. Menti enim sistit seriem causarum non complectentem causam, quae tantum causa sit, et seriem conditionatorum non continentem id, quod tantum conditio sit. Quae series tum etiam repugnat, quum admittitur causa extra ipsam, quae totius seriei sit conditio. Necessaria enim ad possibilitatem hujus seriei est aliqua causa prima in ipsa serie, cui immediate a causa absolute prima causalitas collata sit.

cogitanda series sit, repugnat ut ad illum pervenerit; ideoque quum reipsa pervenerit, non infinita, sed finita esse affirmanda est.

Hinc non possumus non probare hoc argumentum, quod s. Thomas p. 1. q. 46. a. 2. sexto loco inter ea affert, quae repugnantiam mundi ab aeterno creati probare videantur: „Si mundus semper fuit, infiniti dies praecesserunt diem istum. Sed infinita non est pertransire. Ergo numquam fuisset perventum ad hunc diem, quod est manifeste falsum.“ Etiam huic argumento vim demonstrativam non inesse censet angelicus doctor. Nam, inquit, „transitus semper intelligitur a termino in terminum. Quaecumque autem praeterita dies signetur, ab illa usque ad istam sunt finiti dies, qui pertransiri poterunt. Objectio autem procedit, ac si positis extremis, sint media infinita.“ Fatemur, his nobis non persuaderi, isti argumento aliquid deesse, quod ad verae demonstrationis rationem necessarium est. Nam argumentum, ut et s. Thomas vult, ponit transitum seu motum successivum, quo series successiva oritur, esse necessario a termino in terminum, et ideo aptum, quo ortus cujusvis seriei successivae finitae explicetur. Simul vero ex eadem ratione statuit, motum successivum esse ineptum, quo ortus ullius seriei successivae infinitae explicetur. Non itaque praecise ex eo, quod ab aliquo termino per infinita media sit ad aliquem terminum, sed ex eo procedit, quod motu essentialiter finito oriri infinitum non possit. Si proinde constat, seriem successivam initio carentem esse infinitam, contra ipsam valet illud argumentum.

Hinc collige, quid reponendum sit cl. Glossner l. c. notanti, nos argumentatione supra exposita utentes in eo falli, quod, quae vera sunt de serie infinita, quae ab aliquo termino coeperit, simpliciter transferamus ad seriem infinitam initio carentem. Scilicet, ne dicamus seriem ex utraque parte terminatam non posse esse infinitam, atque ideo motu finito posse pertransiri, eadem omnino ratio, quae ostendit impossibilitatem seriei illius, hujus quoque impossibilitatem monstrat, quia nempe „infinita non est pertransire.“ Caeterum quum idem auctor nostram argumentationem subverti hac responsione arbitratur, „seriem infinitam, non obstante successione, quae in ea sit, ideo actuari potuisse, quia initio caret“, in errore versatur. Principium enim petit, ac illud ipsum, quod in quaestione est, exploratae rei instar sumit. Nostra argumentatio siquidem haec est: Repugnat series successiva initio carens,

quia repugnat series successiva actu infinita. Cui hanc ille opponit: Non repugnat series successiva actu infinita, quia non repugnat series successiva initio carens.

Ad ulteriorem declarationem argumenti, de quo judicium s. Thomae audivimus, quaedam adhuc adjicienda ducimus. Si mundus semper fuit, nullum datur momentum, quod sit simpliciter terminus a quo durationis. Ergo nullum datur momentum assignabile, quod sit terminus ad quem ejusdem durationis.

Deinde si mundus semper fuit, aut datur momentum, quod a praesenti infinite distat aut non. Affirmari hoc alterum nequit, ergo affirmandum est primum. Haec autem affirmatio est repugnans. Nam duratio, quae est inter hujusmodi momentum et praesens momentum ex utraque parte termino afficitur, ideoque infinita esse nequit.

Sed demus hanc affirmationem non repugnare, quum certe praesens momentum ab omnibus praeteritis, quae assignari possunt, tantum finite distet, necesse est aliquod momentum fuerit, quo distantia infinita in finitam mutata est. Id vero prorsus absonum esse videtur.

Concludamus hac ratione: Duratio mundi aut semper infinita erat, aut paulatim facta est infinita. Hoc repugnat non tantum, quia infinitum ex finitis augmentis ortum ponendum esset, et quia duratio mundi his augmentis totam illam perfectionem, cujus capax est, accepisse cogitanda foret, sed etiam quia ante haec augmenta non infinita ideoque non aeterna esset. Illud autem repugnat, quia duratio successiva semper infinita esse non potest.

Exposito generi argumentorum aliud addimus argumenti genus, quod ex ipsa notione creaturae desumimus. Quum ens creatum essentia sua sit ens ex non-ente, quaevis creatura habet aliquod esse, quod simpliciter primum est, et ante quod est suum non-esse. Esse autem, quod tale est, toto vocis rigore est initium τοῦ esse. Ergo a notione creaturae inseparabilis est notio initii τοῦ esse, adeoque contradictio est in ente creato sine initio τοῦ esse.

Et certe ens, quod numquam esse incoepit, in cujus esse, quatenus hoc durationem dicit, nihil est, quod simpliciter primum sit, effectum concipi nequit. Hinc dictum s. Thomae p. 1. q. 45. a. 3.: „creationem importare habitudinem creaturae ad Creatorem

cum quadam novitate, seu incoeptione". Jam vero si repugnat, ut creatura sit sine initio essendi, repugnat etiam, ut ea sit ab aeterno.

At, inquiunt, ut aliquod ens merito ex nihilo factum affirmari possit, opus non est, ut primum non sit, deinde autem existentia donetur, sed satis est, ut totum ejus esse sit productum, ita ut, non interveniente causa ipsum efficiente, simpliciter nihil sit. Verum secundum totum suum esse productum id esse nequit, quod non habet initium essendi; initium autem essendi id habere nequit, cujus esse non praevertitur ab ejus non-esse. Ut igitur revera creatum censeri aliquid possit, necesse est primum non sit, deinde vero existentiam recipiat. Quare quidquid est ex nihilo, id quoque post nihilum, ideoque non ab aeterno est.

Quae conclusio non enervatur responsione, debere quidem non-esse creaturae praevertere ipsius esse prioritate naturae, minime autem prioritate temporis. Nam hac responsione confirmatur quod dicimus, essentiale creaturae esse essendi initium habere. Ad hoc enim sane sufficit, naturae prioritate non-esse prius esse, quam esse, nec requiri potest, ut illud hoc tempore prius sit, quin consequens inde sit, universum non posse non esse ab aeterno, seu numquam incipere potuisse, sed necessario semper fuisse, quoniam scilicet nulla temporalis duratio creationem praevertere potest, sed omnis temporalis duratio creationem supponit. Atqui si creaturae essentiale est habere essendi initium, repugnat ipsi esse ab aeterno.

Sed hoc alio adhuc inferendi modo exponamus. Propositio, non-esse creaturae esse natura prius, quam ejus esse, primo et potissimum significat, velut primum creaturae necessitate in ipsa rei natura fundata cogitandum esse, non ejus esse, sed ejus non-esse. Hoc vero idem est, quam creaturam sine initio essendi cogitari non posse.

Quod consideratione paullulum diversa confirmatur: Non-esse creaturae non opponitur esse ejus, quod est in potentia, sed tantum esse ejus, quod est in actu, seu non est negatio possibilis esse, sed actualis esse ejus, imo quoniam hoc illud supponit, cum negatione, quam dicit non-esse creaturae, subsistit affirmatio possibilis esse ejusdem. Quare licet nobis velut certam ponere hanc enuntiationem: Velut primum creaturae, necessitate in ipsa rei natura fundata, cogitandum est non

ejus esse actu, sed ejus esse potentia. Hoc autem denuo idem est, quam creaturam sine initio essendi cogitari non posse. Nam quod est sine initio, id ita est, ut prius esse non potuerit. Id autem cujus primum non est esse actu, sed esse potentia, ita est, ut semper prius esse potuerit. Deinde, quum duratio respondeat esse, τῷ esse actu respondet duratio actu, τῷ esse potentia duratio potentia. Si igitur ut primum creaturae cogitandum est ejus esse potentia, ut primum durationis cogitanda est duratio potentia. Hujusmodi autem duratio nequit esse aeterna, sed necessario habet initium.

Contra hoc quoque argumentum quaedam opposuit Dr. Glossner. Primo quidem notat, a nobis prioritatem logicam perinde haberi ac prioritatem realem. Sed haec oppositio omni fundamento caret, nisi contra veritatem prioritas naturae affirmetur pure logica, hoc est rationem suam non in objecto, sed in subjecto habens, ideoque non ad objectum cognitum, sed ad cognitionem et notionem, qua illud cognoscitur, pertinens.

Deinde addit, necessarium non esse, ut esse possibile rerum earum actuale esse realiter praevertat, quum illud nitatur aeterna Dei cognitione et voluntate, quae aeternum etiam mundum praevertant prioritate principii. Verum nomine prioritatis realis aut intelligit universim prioritatem ad ipsas res spectantem, sive naturae ea sit sive temporis, aut hanc posteriorem tantum. Si primum, falsum est quod affirmat, quum esse possibile natura esse actuali prius sit. Si alterum, verum quidem est, esse possibile non praevertere necessario esse actuale duratione temporali, quae actu sit, falsum autem est illud hoc non praevertere duratione temporali, quae potentia sit, quum hujusmodi duratio necessario cum prioritate naturae cohaereat.

Tertio scribit, omnem durationem actualem a respondente sibi possibili duratione praeverti, at hoc in infinitum locum habere non posse, a nobis minime demonstrari. Verum, si omnis duratio actualis praevertentem habet durationem potentia, quaevis res potuit durare, antequam actu duraret, ideoque durationem habet finitam, et hoc locum habet, quantumcumque durationis limites extendas. Potest nempe quaevis res durationem habere ultra omnem limitem definitum, numquam autem aeternam.

Denique dicit, possibilitatem non minus durationis, quam esse rerum non extra cognitionem et voluntatem Dei esse, ideoque

ab his durationem etiam infinitam prioritate principii praeverti. Id quidem non negamus, at praeterea concedenda est prioritas naturae in esse possibili rerum prae earum actuali esse.

Ex dictis sponte responsio fluit ad argumentum, quo s. Thomas p. 1. q. 46. a. 2. probari putat, demonstrari ratione non posse, mundum in tempore et cum tempore coepisse. Aut enim, inquit, id ex parte mundi aut ex parte voluntatis divinae demonstraretur. Atqui ex illa argumentum desumi nequit, quum demonstrationis principium sit essentia rei, essentia rei autem abstrahat ab hic et nunc; neque ex hac argumentum praesto est, quum voluntas Dei „ratione investigari non possit, nisi circa ea, quae absolute necesse est Deum velle. Talia autem non sunt, quae circa creaturas vult.“ Nimirum argumentum desumitur ex parte mundi, ad cujus essentiam, quia creatus est, spectat habere initium essendi. Quamvis praeterea essentiae rerum in abstracto sumptae abstrahant ab hic et nunc, quoniam aliud esse non habent, quam quod in intellectu habent, attamen in concreto sumptae ab eo minime abstrahunt, scilicet ad esse reale rerum necessario pertinent aliquod hic et aliquod nunc. Ex parte voluntatis divinae utique argumentum nonnisi secundo loco derivari potest; si nempe ostensum sit, creaturam, quae ab aeterno sit, contradictionem involvere. Itaque liber Deus in mundo condendo fuit, non autem liber in eo fuit, ut eum aut ab aeterno aut in tempore crearet.

Thesis LXXVIII.

Ducta eorum ratione, quae fontibus revelationis de productione termini creationis continentur, probari nequit theoria s. Augustini de creatione universi instantanea, multo autem minus probanda est theoria, quam theoriam restaurationis nominant.

Dem. part. I. Censuit s. Augustinus ea, quae Gen. 1. facta narrantur, omnia simul esse facta, ac dies, qui ibidem dicuntur, non veros et reales, sed ideales esse; hinc sex dies scripturae in unum contraxit, qui non circuitu corporali, sed cognitione spirituali repetatur. Hunc porro diem arbitratus est, esse cognitionem angelicam; primum proinde diem esse cognitionem primi operis, secundum cognitionem secundi operis, et ita porro. „Et sic dicitur, inquit s. Thomas p. 1. q. 74. a. 2., unumquodque

opus esse factum in aliqua die, quia nihil Deus produxit in rerum natura, quod non impresserit menti angelicae; quae quidem multa simul potest cognoscere, praecipue in Verbo, in quo omnis angelorum cognitio perficitur et terminatur. Et sic distinguitur dies secundum naturalem ordinem rerum cognitarum, non secundum successionem cognitionis aut secundum successionem productionis rerum. Cognitio autem angelica proprie et vere dies nominari potest, quum lux, quae est causa diei, proprie in spiritualibus secundum Augustinum inveniatur." Triplex deinde cognitionem angelicam momentum complecti, dicit Augustinus, nempe cognitionem rerum in Verbo, cognitionem earundem in se ipsis, ac tandem conversionem mentis a rebus cognitis ad laudem Dei. Primum momentum significari, quum dicitur factus esse dies, alterum quum dicitur facta esse vespera, tertium, quum dicitur factum esse mane; successionem proinde, quam hujusmodi dictiones involvant, non in ipsa re cogitandam esse, imo nec in intellectione angelica. „Simul ergo habent (angeli) et diem et vesperam et mane (de Gen. ad litt. l. 4. c. 29.)". S. Thomas in II. dist. 12. a. 2. hanc Doctoris Hipponensis theoriam scribit esse „rationabiliorem et magis ab irrisione infidelium sacram scripturam defendentem", atque ideo „plus sibi placere." Eandem laudat Bonaventura in II. dist. 13. a. 1. q. 1., et alii quidam theologi. Videtur autem nobis propter gravissimas causas non probanda.

1. Theoria Augustini non solum a sensu litterali recedit, sed eo modo recedit, ut ipso primo aspectu incredibile videatur, verbis scripturae ejusmodi sensum subesse. Nemo enim crediderit, Moysen, qui captui vulgi accomodare calamum continuo studuit, notiones adeo abstrusas et reconditas, quales illae sunt Augustini, verbis significare voluisse, quae nihil tale prae se ferunt.

2. Gen. 1. 2. lucem aliquando non fuisse instruimur. Id vero falsum esset, si omnia instantanee facta sunt.

3. Gen. 2. 2. legimus Deum ab opere suo septimo die quievisse. Jam vero hic dies aperte de tempore accipiendus est, et ab omnibus accipitur. Ergo de tempore quoque sex dies, quibus opponitur, accipiendi sunt, quum non liceat eandem vocem in eodem contextu sensu plane diverso sumere.

4. Nec rata haberi possunt, quae de angelorum cognitione statuuntur. Nam quomodo angeli, eodem instanti cum reliquis creati, in Verbo creationem videre poterant, quum tamen adhuc

visione intuitiva Dei destituebantur? Et quomodo angelos concipere possumus contemplantes creationem, quum tamen ante eam non existebant, sed ipsa hac creatione una cum reliquis omnibus existentiam recipiebant? Et si dies ratione cognitionis angelicae non distinguuntur, sed distinguuntur tantum ratione diversorum objectorum, quaenam est ratio, cur non plures aut pauciores, quam sex dies numerantur?

5. Ut nulla ratio praesto est, quae creationem modalem probet aut suadeat fuisse instantaneam, ita non desunt rationes, quae successivam monstrent congruam et convenientem; puta ut ex hebdomada divina deducatur humana, ut ratio pro celebratione sabbathi habeatur, ut in creationis quoque opere eluceat illa suavitas successivae progressionis, quam in reliquis operibus divinis miramur, ut ipso quoque modo creationis doceamur hanc summi momenti veritatem, nempe omnia propter hominem esse, hominem autem propter Deum.

6. Theoria Augustini non conspirat cum reliquorum Patrum veterumque scriptorum sententia. Uno enim fere ore hi creationem primam distinctam esse a creatione secunda docent, et huic aliquem temporis decursum adscribunt. Garnerius praef. in Basilium §. 2. putat quidem, cum Augustino sentire Origenem philocal. l. 1., Athanasium cont. Arian. orat. 2.; Gregorium Nyssenum hexaëm. 1., et Basilium in hexaëm. hom. 1. n. 6., sed in errore eum versari discis ex Mariano ad tom. 4. praef. §. 5.

Dem. part. II. Restaurationis theoria, quae inter protestantes multos habet defensores, paucos etiam inter catholicos nacta est, ut Fridericum Schlegel et Antonium Westermayer, hoc modo exponi potest. Gen. 1. duplicis diversi mundi narratur creatio, altera mundi primaevi jam dudum destructi, altera mundi praesentis. Primaevi mundi creatio refertur v. 1. Ejusdem status per angelorum lapsum devastati exhibetur v. 2., ideoque angelorum lapsum inter v. 1. et v. 2. interponendum esse patet. A v. 3. describitur restauratio terrae ex ruderibus mundi prioris. Status porro vastitatis, ad quem phaenomena geologica referenda sunt, per millenos annos productus est. Dies autem, quibus restauratio facta est, sunt chronologici.

Verum hujusmodi sententia in tota antiquitate est inaudita. Eadem praeterea est omnino gratuita. Vim infert verbis scripturae, ac logice ea supponere nos jubet, quae nullum in divinis litteris

fundamentum habent. Ad haec inter angelos et visibile universum ponit nexum, qui cum illorum spirituali natura aegre componi potest. Tandem dato ejusmodi nexu rationem assignare ipsius defensores vix possunt, cur manentibus licet in sua malitia angelis, mundus nihilominus restauratus sit.

Thesis LXXIX.

Probanda vero, est sententia, quae creationem modalem tenet fuisse successivam.

Dem. Affirmationem, creationem modalem fuisse universim successivam, scripturae et Patribus esse consonam, nemo est, qui neget et negare possit; imo, si obvio et litterali sensu scriptura intelligenda sit, aperte eam scriptura contineri, concedere omnes coguntur. Hinc si paucos excipis, qui cum Augustino creationis instantaneae propugnatores sunt, ac ideo et ideo solum obvium et litteralem sensum scripturae abnuunt, omnes theologi in eo conveniunt, modalem secundamque creationem fuisse successivam, in explicanda autem propria ratione hujus, quae in ipsa est, successionis inter se dissentiunt.

Scholion. Commemoratae dissensionis causa maxime ex eo repetenda est, quod ad solvendam quaestionem, quales intelligendi sint dies illi, de quibus Moyses loquitur, necessaria foret cognitio qualitatis et quantitatis concursus divini ad creationem secundam, quam tamen certam ex scriptura haurire non possumus.

Triplex de hoc concursu haberi potest et reipsa habetur opinio. Primo nempe opinari licet, solam in creatione secunda Dei actionem esse admittendam; secundo putari potest, non aliam in eadem esse Dei actionem quam mediatam per causas secundas; tertio existimari potest, creationem secundam partim immediata, partim mediata per causas secundas Dei actione esse perfectam.

Qui primam opinionem amplectuntur, omnes quidem mosaycos dies naturales esse intelligunt, non tamen omnes productionem operum singulis diebus assignatorum instantaneam dicunt, sed alii instantaneam, alii successivam.

Qui alteram tuentur, eorum alii istos dies intelligunt naturales, alii plerique periodicos, eosque vel breviores vel longiores, vel

aequales inter se vel inaequales, alii denique periodicos usque ad productionem solis die quarto, deinceps vero naturales.

Qui tertiam propugnant, eorum quidam periodicos, quidam naturales dies intelligi volunt.

Mirum tibi ne accidat, quod secundae tertiaeque opinionis sectatores non omnes affirment, mosaycos dies esse periodicos. Nam admisso in creatione secunda concursu creaturarum, duplex fieri potest positio, nempe Deum in ipso creationis momento vel elementis easdem, quas nunc habent, vires indidisse, secundum easdem leges, quae nunc vigent, et eodem modo, qui nunc obtinet, operantes, vel elementis vires extraordinarias, easque sive specie ac non gradu tantum et modo operandi, sive hoc solo, non autem illa a praesentibus diversas indidisse. Qua posteriore positione facta, nihil sane impedit, quominus, concurrentibus licet ad creationem secundam causis secundis, dies tamen mosayci asserantur esse naturales.

Quod ad primae opinionis defensores attinet, eorum isti, qui instantaneam singulis diebus operum productionem fuisse tenent, provocant ad Eccles. 18. 1.: Qui vivit in aeternum, creavit omnia simul. Verum quod ipsi iis respondent, qui ex hoc textu augustinianam theoriam confirmare nituntur, id evidenter monstrat, ad eum immerito in praesenti controversia provocari.

Afferunt deinde formulam iterum iterumque Gen. 1. recurrentem: Dixit Deus, qua simplicissimus divinae voluntatis actus significetur. Sit ita, reponimus; at ex eo ad instantaneam objecti divinae voluntatis productionem concludi nequit.

Dicunt denique, si ad opera, quae singulis diebus adscribuntur, dies satis est, momentum quoque satis est. Nam vires naturales uno die opera ista perficere nequeunt. Ita sane, nisi arbitrio et imperio Dei subesse natae essent.

Caeterum prima opinio omnino tenenda est, quum de productione corporis aeque ac animae hominis sermo est; hanc siquidem immediatum opus Dei esse claris verbis scriptura significat.

Assertores dierum periodicorum maxime ad suam sententiam moventur, quod necessariam eam ad phaenomena palaeontologica explicanda ducant. Itaque quamvis non desint, qui haec referant ad dies naturales creationis, in quibus tamen efficientia divina variis modis immediate et per se egerit, vel qui ea referant ad diluvium, aut ad tempus longissimum inter creationem primam

et secundam (quod utique de corporibus petrefactis animalium dici nequit), plurimi tamen ea ad dies creationis secundae spectare arbitrantur, qui singuli in multa millia annorum extendantur, vel partim ad istos dies et partim ad tempus chaoticum, vel partim ad eosdem dies et partim ad diluvium.

Vix porro demonstrandum est, hanc opinionem cum divinis litteris non repugnare. Compertum namque omnibus est, non esse alienum ab ipsis, nomine diei denotare durationem diuturnam ac indefinitam, cui prae determinata aliqua ratione unitas quaedam convenit. Sic puta prophetae de nova oeconomia vaticinantes, tempus ipsius nominant istum diem et diem novissimum. Et Gen. 2. 4. totum creationis primae et secundae opus appellatur dies, quo fecit Deus coelum et terram. Hinc Augustinus de civ. Dei l. 20. c. 1. neminem, qui divinas „litteras quamlibet negligenter legerit, nescire, scripturarum more sanctarum diem poni solere pro tempore“, scribit.

Hoc autem non obstante non continuo probanda est haec opinio, multoque minus eo nomine oppositae praeferenda, quod cum iis ipso primo aspectu conformis esse videatur, quae a rerum naturalium peritis statuuntur. Scilicet fundamenta, quibus ea nititur, non certa, sed prorsus incerta sunt. Profecto

1. incertum est, quando vires naturae sic collatae et constitutae sint, ut nunc sunt, utrum in ipsa creatione prima, an immediate ante creationem secundam aut in ipsa aut post ipsam.

2. Ignoratur prorsus, quantum sit tempus chaoticum.

3. Ignoratur, qualis sit illa terrae „informitas“, de qua in scripturis sermo est.

4. Ignoratur, utrum successiva an simultanea fuerit singulorum operum productio.

5. Incertum est, utrum Plutonismus, an Neptunismus explicandis phaenomenis palaeontologicis idoneus magis sit, vel si uterque necessarius affirmatur, cui ipsorum primae partes sint deferendae.

6. Gratuito supponitur, Deum creationem secundam aut ex integro, aut ex parte actioni causarum secundarum commisisse, et formationes, quarum explicatio inquiritur, noluisse, ut certe poterat, tempore relative brevi producere.

7. Nulla ratione pro certo habetur, illam, quam de rebus in praesenti habemus notitiam immenso illi operi, quod Gen. 1. narratur, ex-

plicando parem esse, maxime quod nulla huc usque suppetat norma, ex qua certo definiri possit, quid re ipsa experientiae, quid vero conjecturis, utut ingeniosis adscribendum sit.

8. Universa systemata, quae ad formationem terrae explicandam excogitata sunt, conjecturis nituntur, quae ut sustineri per aliquod saltem tempus possint, aliis plerumque conjecturis fulciri opus habent. Hinc fit, ut unum systema ab alio excipiatur, certitudine autem non vincatur.

9. Addendum est, quod a nemine in dubitationem adduci possit, aliquam in creatione secunda esse immediatam Dei operationem et efficientiam. Innuunt id verba: Dixit Deus cuivis fere operum sex dierum praefixa, si hominis formationem excipias, quae solemniori formula inchoatur. Id praeterea inde patet, quod, quum die sexto Deus hominem immediate produxerit, et animas brutorum etiam immediate ab ipso factas esse probari possit, nulla ratio sit, cur in aliarum quoque rerum effectione immediatam Dei operationem negemus. Ostendit tandem, quod legitur Gen. 2. 2., septimo die Deum opus suum complevisse et requievisse ab universo opere, quod fecisset, ideoque Deum durante creatione aliquam operationem habuisse, quam ea completa non amplius habeat. Ita vero si res habet, aperte omnia systemata, quae dies periodicos ponunt, vacillant.

Quoniam igitur, caeteris paribus, rei natura pro nativa et ordinaria vocum significatione praejudicat, quousque theoria de periodis non sit firmioribus rationum momentis vindicata, dies mosayci merito naturales esse judicantur.

CAPUT IX.

De conservatione.

Thesis LXXX.

Sicut omnia Dei creantis virtute habent, ut sint, ita omnia, quae sunt, conservantis Dei virtute indigent, ut esse pergant.

Dem. Hanc fidei veritatem continent divinae litterae. Sap. 11. 26. aperte docemur, Dei voluntatem ad permanentiam rei necessariam esse non secus, quam ad ejus productionem necessaria sit. Id vero est ipsa nostra thesis.

Joan. 5. 17. Dominus, ut contextus monstrat, Judaeos docet, male ipsos intelligere illam requiem Dei ab omni opere suo, quum eam interpretentur cessationem non a creatione tantum, sed ab omni plane operatione. Patrem suum operari „usque modo“. Jam vero nulla ejusmodi continua operatio quae creatio non sit, concipi praeter eam potest, qua esse creatione collatum divina virtute conservatur. „Sic credamus, inquit Augustinus de Gen. ad litt. l. 5. c. 20. cum Chrysostomo, Cyrillo Alexandrino aliisque Patribus in hunc locum, vel si possumus, etiam intelligamus, usque nunc operari Deum, ut si conditis ab eo rebus operatio ejus subtrahatur, intereant.“

Heb. 1. 3. Filius omnia verbo virtutis suae portare, seu potentissimo et efficacissimo verbo suo efficere dicitur, ut quae esse donata sint, esse pergant. „Feratque, ait Chrysostomus in h. l., omnia, id est, gubernet omnia, siquidem cadentia et ad nihilum cadentia continet. Non enim minus est continere mundum, quam fecisse, sed si oporteat aliquid admirandi dicere, adhuc amplius

est. Nam in faciendo rerum quidem essentiae productae sunt, in continendo vero ea, quae facta sunt, ne ad nihilum redeant, continentur.“ Conferantur praeterea Act. 17. 28.; Coloss. 1. 17.

Accedit unanimis Patrum in professionem hujus veritatis conspiratio. Sic, ut unum alterumque afferam, Irenaeus adv. haer. l. 2. c. 64. scribit: „Omnia, quae facta sunt, initium facturae suae habent, et perseverant, quoad usque ea Deus et esse et perseverare voluerit.“

Tum Augustinus de Gen. ad litt. l. 4. c. 14.: „Neque sicut structura aedium quum fabricaverit quis, abscedit atque illo cessante stat opus, ita mundus vix ictu oculi stare potest, si ei Deus regimen suum subtraxerit. Proinde quum Dominus ait: Pater meus usque modo operatur, continuationem quandam operis ejus, quae universam creaturam continet et administrat, ostendit.“

Ac Gregorius Magnus moral. l. 17. c. 18.: „Cuncta ex nihilo facta sunt, eorumque essentia rursum ad nihilum tenderet, nisi eam auctor omnium regiminis manu teneret.“

Eadem fuit fides doctorum posteriorum. Anselmum habes, qui monol. c. 12. „dubium nonnisi irrationabili menti esse posse, docet, quod cuncta, quae facta sint, eodem ipso sustinente vigeant et perseverent esse, quamdiu sint, quo faciente de nihilo habeant esse, quod sunt.“ Et post quaedam concludit: „Sicut nihil factum est, nisi per creatricem essentiam, ita nihil viget, nisi per ejus servatricem potentiam.“

Et caeteris missis Hugonem de s. Victore, cujus haec sunt tract. 1. erud. theol.: „Indubitanter credimus, Deum ubique essentialiter esse, nec sine eo potest aliquid subsistere etiam per momentum ex omnibus, quae fecit, quia omnia continet et penetrat, et a nullo continetur.“

Nunc de theologis scholae dicendum foret; sed quoniam apud omnes constat, ab universa schola ut articulum fidei veritatem istam propositam et defensam semper fuisse, continuo ad consulendam rationem theologicam nos convertamus.

Duobus modis, angelico doctore p. 1. q. 104. a. 1. scribente, res quaedam conservari ab alio potest, indirecte et per accidens, iis nimirum ab ea remotis, quibus destruenda foret, et directe ac per se, quum ita in suo esse ab alio res pendet, ut sine eo non operante haec in esse manere nequeat. Jam vero non omnia quidem primo modo, omnia tamen altero modo a Deo

conservantur. Nam quivis effectus a sua causa secundum eam rationem, secundum quam ea ipsius causa est, dependet. Hinc ab ea dependet secundum fieri tantum, et non directe secundum esse, si ea ipsius causa est secundum fieri, non autem directe secundum esse. Exemplum habes in aedificio, cujus causa architectus est quantum ad ipsius fieri, non vero directe quantum ad ipsius esse, utpote quod ex naturali aptitudine partium ad suscipiendam et retinendam formam ab artifice inductam pendet. Ab ea autem causa effectus tum quoad fieri, tum quoad esse dependet, quae ipsius causa est directe et per se quoad esse.

Porro, quod discimus a Suario metaphys. disp. 21. sect. 1., ille effectus a sua causa quoad fieri tantum dependet, qui non postulat talem causam simpliciter et absolute, ut sit, sed tantum, ut sit per talem actionem vel effectionem, ille autem directe secundum esse a causa esse dicitur, qui, ut sit, absolute et simpliciter talem causam postulat. Unde intelligitur affirmatio s. Thomae, nullum effectum, qui a causa formam et esse secundum eandem rationem recipit, secundum quam in causa est, ab hac secundum suum esse dependere posse; nam si secundum suum esse ab ea penderet, simpliciter et absolute talem causam postularet, ideoque a semetipso tandem producendus esset. Quare illud tantum agens, quod superioris rationis est, quam effectus, et huic formam inferioris rationis, quam est propria, communicat, potest esse causa, a qua effectus tum quoad fieri tum quoad esse dependeat.

Atqui Deus ita est effectuum suorum causa, ut ii intrinseca sua natura absolutaque necessitate postulent talem causam, ut sint. Nam quum Deus solus sit Esse per essentiam, quae vero praeter et extra Deum sunt, omnia sint esse per participationem, necessario omnia simpliciter postulant Deum causam, ut sint. Hinc omnia a Deo causa dependent tum quoad fieri tum quoad esse, proindeque omnia, sicut virtute creantis Dei opus habent, ut sint, ita virtute conservantis Dei indigent, ut esse pergant. Nam nemo sane dixerit, si quod agens causa est effectus quoad fieri, manere hoc posse, actione causae cessante; a pari ergo, si quod agens est causa effectus directe et per se primo quoad esse, manere hoc, causae actione cessante, non potest. Ac praeterea, si esse aliquod ratione sui postulat efficientiam primi agentis, ut sit, eandem efficientiam semper postulat, quum idem semper sit, semperque ipsi conveniat, quod per se primo ipsi convenit,

Addi huic argumento aliud potest, quod a Suario et a Lessio de div. perf. l. 10. c. 3. proponitur. Ad omnipotentiam Dei spectat, ut Deus res ab ipso conditas ad nihilum reducere possit. Atqui negata ea efficientia divina in res, quae nomine conservationis significatur, ad nihilum res reducere Deus non posset. Nam ne dicamus, multas esse res, ut puta omnia simplicia, quae esse suo per actionem contrariam privari nequeunt, quum actioni positivae proprium sit, ad aliquod esse tendere, Deus ad nihilum reducere res non valeret, si ad hunc effectum positiva indigeret actione. Indigeret autem actione positiva, si praedictam in res efficientiam, qua esse pergant, non haberet.

Thesis LXXXI.

Conservatio non est actio a creatione realiter distincta, sed sola ratione ab ea differt, atque non immerito dici solet continuata rei creatio.

Dem. Ita conservatio distinguitur a creatione, ut esse in sua continuatione a se ipso in primo instanti distinguitur. Atqui illud ab hoc non realiter, sed sola ratione, non significatione, sed sola adsignificatione distinguitur.

Deinde unum idemque est principium et terminus creationis et conservationis, totaque quae exstat distinctio ex parte respectuum et connotationum est. Ergo ratione quidem, non autem re conservatio a creatione distinguitur.

Denique si creatio et conservatio alia et alia reipsa actio essent, affirmandum foret, creationem solum per instans durare, conservationem vero aut iterum per instans aut per totum subsequens tempus. Per instans tantum conservationem durare repugnat, quum esse nequeant duo instantia, quae immediate se excipiant. Si autem per totum subsequens tempus ea durat, idem de creatione etiam dici potest, eam nempe ad totum tempus esse creati protendi.

Atque haec sententia tenetur a theologis numero plurimis, et auctoritate gravissimis, maxime a s. Thoma, qui p. 1. q. 104. a. 1. scribit: „Conservatio rerum a Deo non est per aliquam novam actionem, sed per continuationem actionis, qua dat esse.“ Scilicet conservatio est ipsa creatio, quatenus haec non initium,

sed continuationem esse creati spectat; ideoque continuata rei creatio merito definitur. Quum autem continuatam rei creationem audis, ne continuationem in ipsa creatione esse credas, quum continuatio proprie dicta tantum in re divisibili sit, et de re indivisibili solum per respectum ad aliquod esse successivum dicatur, sed unum id significatum intelligas, coexistere nempe indivisibilem actionem creationis verae successioni continuae. Inepte plane hac conservationis definitione abutitur Bayle, quum ex ea dubitationem de identitate subjecti cogitantis fundamento non carere, probare nititur. Non idem namque sunt continuata creatio et iterata creatio, imo illa hanc excludit, et secus, quam haec concipi omnino non potest, nisi terminus, ad quem refertur, continuatam habeat existentiam, ideoque semper idem sit.

Nulla contra veritatem demonstratam est objectio inde petita, quod creatio solius Dei sit, conservatio autem aliis rebus praeter Deum tribuatur. Nam conservatio, quae talis est per se, alia est principalis, quae in permanente efficientia ipsius esse consistit, alia est secundaria, quae continetur communicatione diversarum dispositionum, quae rei, ut in suo esse permaneat, necessariae sunt. Non de hac, sed de illa est nostra quaestio.

Jam manifestum est, conservationem omnium substantiarum, ad quas solas ex sese creatio pertinet, quoad esse suum soli Deo tribui. Quod autem ad accidentia spectat, etiam ipsa conservat Deus, sed non solus, quum causis secundis quoque analoga quadam participatione conservationis divinae ea conservare competat. Conservat ea Deus, tum quia causas secundas ipsas conservat, tum quia harum nulla efficientia sine concursu Dei esse valet. Non solus tamen ea conservat, quum accidentia connaturaliter, imo nonnumquam absolute et simpliciter sine efficientia substantiae prae suis accidentibus propria esse nequeant. Ut vero alia est ratio entis, quae substantiae, alia quae accidenti convenit, ita alterius prorsus rationis est conservatio substantiae, quam conservatio accidentis. Hujus, non illius participatio quaedam causis secundis convenit.

CAPUT X.

De concursu.

Thesis LXXXII.

Quum Deus per se et immediate in quavis actione creaturae agat, et nulla creata res sine cooperatione divina operari possit, ad creaturarum actiones ut necessarius admittendus est concursus Dei ab illarum conservatione distinctus.

Dem. Job. 10. 8. sq.; Ps. 146. 7. sq.; Isai. 26. 12. effectus causarum secundarum ita Deo adscribuntur, ut Deus ipse eos agere et producere dicatur. Atqui eatenus fieri id potest, quatenus in actionibus creaturae Deus ipse agit et operatur. Nam nisi id concedas, et id unum Deo convenire affirmes, quod creaturam condiderit viribusque instruxerit, eamque una cum viribus suis conservet, a Deo omnia fieri remote tantum et denominatione extrinseca, non autem proxime et denominatione intrinseca, dicere potes, ideoque affirmandum tibi est, Deum non immediate et per se, sed mediate et per accidens facere omnia, quae faciunt causae secundae, quod repugnat adductis testimoniis.

Idem ex novo quoque foedere discimus. Nam quod Dominus dixit Joan. 5. 17., ducta contextus ratione, intelligi plene nequit, nisi eo significatum intelligas, omnes effectus causarum Deo ut nunc operanti eosque per se et proprie facienti tribuendos esse.

Quod repetimus de illo s. Pauli Act. 17. 28. dicto: In ipso vivimus, movemur et sumus. Profecto quum Apostolus in ipso nos esse proclamat, Deum exhibet ultimam causam nostri esse. Ergo quum addit, in ipso nos vivere et moveri, Deum repraesentat ultimam rationem operationum actionumque nostrarum.

Atqui Deus dici nequit ita esse harum ultima ratio, ut est ultima ratio illius, nisi in omni actione nostra per se et immediate agat.

Ad allata scripturae testimonia Patres frequenter provocant, quum concursum, qualem in thesi statuimus, fideles docent. Suffragiorum numerum sat magnum collegit Theophilus Raynodus in in op. „nova libertatis explicatio“ p. 2. c. 4. Quaedam in medium proferenda censemus.

Origenes in Num. hom. 23.: „Semper videmus Deum operari, et nullum sabbatum est, in quo Deus non operetur, in quo non producat solem suum super bonos et malos, et pluat super justos et injustos, in quo non producat in montibus foenum, et herbam servituti hominum, in quo non percutiat et sanet, deducat in infernum et reducat, in quo non occidat et vivificet. Unde et Dominus in Evangelio, quum Judaei praescriberent sibi de operatione et curatione sabbati, respondit eis: Pater meus usque modo operatur, et ego operor, ostendens per haec, in nullo saeculi hujus sabbato requiescere Deum a dispensationibus mundi et a provisionibus generis humani. Nam creaturam fecit quidem ab initio, substantias protulit, quantas sciebat utpote rerum Conditor ad perfectionem mundi posse sufficere, sed usque ad consummationem saeculi ab earum provisione et dispensationibus non cessat.“

Ac Chrysostomus hom. 37. in Joan. 5. 17.: „Quum igitur, ait. solem orientem, lunae cursum, stagna, fontes, fluvios, naturae vim in seminibus, in nostris et brutorum corporibus progressum, caetera omnia, quibus hoc universum constat, vides, intellige perpetuam Patris operationem.“ Et hom. 38. in Act. 17. 28.: „Vide, quomodo omnia illius dicit esse; providentiam illius esse dicit ac conservationem esse ab illo, operandi vim, actum habere et non perire.“

Cyrillus Alexandrinus etiam l. 2. in Joan. de verbis Christi 5. 17 disserens scribit: „Si creditis nutu et voluntate opificis Dei sabbati quoque die omnia gubernari, ac solem quidem oriri, fontes fluere, plantas e terra prorumpere, ignem usui hominum etiam die sabbati servire, cur temere atque imperite accusatis eum, per quem omnia Pater operatur. Omnia enim Deus Pater non aliter, quam per virtutem et sapientiam suam, qui Filius ejus est peragit; propterea et ego operor.“

Maxime inter alios Augustinus hanc veritatem pluribus in locis inculcat, ex quibus hunc de Gen. ad litt. l. 5. c. 20. accipe: „Sunt qui arbitrantur, tantummodo mundum ipsum factum a Deo, caetera jam fieri ab ipso mundo, sicut ille ordinavit et jussit, Deum autem ipsum nihil operari. Contra quos profertur illa sententia Domini: Pater meus usque nunc operatur. Et ne quisquam putaret, apud se illum aliquid operari, non in hoc mundo, Pater in me manens, inquit, facit opera sua, et sicut Pater suscitat mortuos et vivificat, sic et Filius, quos vult, vivificat. Deinde quia non solum magna et praecipua, verum etiam terrena et externa ipse operatur, ita dicit Apostolus: Stulte tu quod seminas, non vivificatur, nisi prius moriatur. . . . Movet itaque occulta potentia universam creaturam suam, eoque motu illa versata, dum angeli jussa perficiunt, dum circumeunt sidera, dum alternant venti, dum abyssus aquarum lapsibus et diversis etiam per aërem conglobationibus agitatur, dum vireta pullulant suaque semina evolvunt, dum animalia gignuntur varioque appetitu proprias vitas agunt, dum iniqui justos exercere permittuntur, explicat saecula, quae illi, quum primum condita est, tamquam implicita indiderat, quae tamen in suos cursus non explicarentur, si ea ille, qui condidit, provido motu administrare cessaret.“

Concludimus praeclaro Anselmi de conc. praesc. Dei cum lib. arb. c. 7. testimonio: „Omnis qualitas et omnis actio et quidquid habet aliquam essentiam, a Deo est, a quo est omnis justitia et nulla injustitia; facit igitur Deus omnia, quae justa vel injusta voluntate fiunt, id est bona opera et mala. In bonis quidem facit, quod sunt, et quod bona sunt, in malis vero facit, quod sunt, sed non quod mala sunt. Nam omni rei esse justam vel bonam est aliquid esse; nulli vero rei est esse aliquid, injustam vel malam esse. . . . Et sicut Deus non facit injustitiam, ita non facit aliquid injustum esse, qui tamen facit omnes actiones et omnes motus, quia ipse facit res, a quibus et ex quibus et per quas et in quibus fiunt, et nulla res habet potestatem volendi aut faciendi nisi illo dante. Ipsum quoque velle, quod aliquando justum est, aliquando injustum, nec est aliud, quam uti potestate volendi et voluntate, quas Deus dat, inquantum est, bonum est et a Deo est. . . . Sic itaque facit Deus in omnibus voluntatibus et operibus bonis, et quod essentialiter sunt, et quod bona sunt; in malis vero, non quod mala sunt, sed tantum quod per essentiam sunt.“

Quod a Patribus accepit, id schola consensu unanimi posteris custodiendum tradidit, ita ut nullus theologorum scholae sit, qui oppositam sententiam non putaret aliqua censura theologica afficiendam. Petrus de Alliaco in p. 1. q. 13. a. 2. prop. 1. 2. 10. propositionem, Deum ad quamcumque operationem nostram cooperari, numerat „inter propositiones ex fide supponendas". Gabriel Biel in II. dist. 1. q. 2. a. 2. concl. 4. eam dicit „clare tradi in testimoniis scripturae innumerabilibus." Joannes Capreolus in IV. dist. 12. q. 1. a. 1., „nullum Catholicum, sed solum haereticum manichaeum eam posse negare." Albertus Magnus in II. dist. 35. a. 7. oppositam sententiam scribit „cessisse ab aula, et a multis modernorum reputari haereticam"; Thomas de Argentina in II. dist. 37. a. 3., „non opinionem eam esse, sed errorem". Gregorius Ariminensis in II. dist. 34. a. 3., eam „esse contra articulum fidei, quo Deus visibilium et invisibilium omnium factor" tradatur. Bartholomaeus Medina in p. 1. 2. q. 79. a. 2. eam „continere intolerabilem errorem, et esse contra veritatem divinam." Gregorius de Valentia tom. 1. disp. 3. q. 1. eam esse „contra fidem." Item Suarez de concurs. Dei c. 4. eam esse „errorem in fide", ac „contrariam veritatem passim communiterque a scholasticis tradi ut catholicum dogma" metaphys. disp. 22. sect. 1. Denique missis caeteris Bellarminus de statu peccati l. 2. c. 18. statuit hoc judicio de Durandi (qui unus illam male notatam propugnavit contra caeteros) sententia: „Sententiam Durandi merito passim ab omnibus refutari, utpote quae sacrae scripturae et ss. Patribus sit contraria."

Accedunt rationes gravissimae. Prima in eo est, quod perfectio divini dominii et summa creaturarum a Deo dependentia flagitent. ut Deum ad omnem actionem creaturae immediate concurrere credamus. Perfectum illud sine hoc concursu esse non posse patet; perfectam hanc non esse inde liquet, quod independentia creaturae in operando a cooperatione Dei secum ferat independentiam effectus operatione producti, simulque independentiam creaturae ratione ejus dicat, in quo summa ipsius perfectio est.

Altera ratio haec est: Causa creata, quia est ens per participationem, pendet a Deo in esse. Quare ejus quoque effectus, quum non minus sit ens per participationem, a Deo in esse pendet. Nequit autem causa a Deo in esse pendere, quin ab ipso pendeat in instanti, in quo agit. Ergo effectus etiam a Deo in

esse dependere non potest, quin ab eo in instanti dependeat, in quo fit. Atqui hoc et nihil aliud affirmatur, quum Deus dicitur ad omnem actionem creaturae immediate concurrere.

Sequitur tertia ratio: Universa creata a Deo dependent aeque sub ratione formali agentium, quam sub ratione formali entium. Ut igitur illa sub hac ratione essentialiter et intrinsece a Deo pendent, ita sub illa etiam ab eodem intrinsece et essentialiter dependent. Atqui intrinseca et essentialis dependentia creaturarum sub formali ratione agentium nulla est, nisi ad omnem actionem creaturae immediatus Dei concursus sit necessarius.

Sicut nempe Deus producere non potest ens, quod in suo esse ab ipso independens sit, ita creare agens non potest, quod in agendo ab ipso non pendeat, ideoque falluntur, qui nullam in eo repugnantiam esse censent, a Deo creaturae communicari vim agendi, qua aliquid sine ulla divina cooperatione efficere queat. Hinc, quamvis nihil obstet, quominus creaturae sint causae vere principales, propria nempe et insita virtute, quae effectui producendo par sit, operantes, attamen contradictionem continet, creaturas esse causas principales independentes, virtutem nempe habere effectui producendo parem, prima licet causa in effectum non influente.

Thesis LXXXIII.

Hic concursus merito communis, generalis seu universalis nominatur, quin idcirco negetur, eum pro natura effectuum actione creaturae producendorum alium atque alium esse.

Dem. Duobus modis concursus spectari potest, scilicet vel ut est in Deo et quasi in actu primo, vel ut est fluens a Deo et in actu secundo. Primo modo consideratus est voluntas Dei parata ad concurrendum cum creatura secundum modum cooperationis hujus ad suos actus, cujuscumque demum rationis hi sunt; estque proinde communis seu generalis seu universalis, quum voluntas illa de se indifferens sit. Altero modo consideratus, quum necessario respondeat termino suo intrinseco, ac proinde naturam effectus sequatur, non est communis communitate rei, attamen communis et universalis communitate rationis est, quatenus nimirum ex ratione est, quae non

huic vel illi actioni propria, sed omnibus actionibus communis est, seu quatenus a Deo est, non ut est causa particularis et propria, sed ut est causa universalis, et quatenus in actione causae secundae est, non ut est actio hujus illiusve rationis, sed ut simpliciter est actio causae secundae. Evidens igitur est, concursum, de quo agimus, et merito communem seu generalem seu universalem nominari, et hac denominatione minime negari, eum pro natura effectuum, qui ipsius intrinsecus terminus sunt, alium atque alium esse.

Ad quod animum non intenderunt, qui Molinam accusant, quod ejusdem conditionis habuerit concursum Dei ad opera supernaturalia, et concursum ad opera naturalia, quum et illum communem et universalem appellet, et de ipso eo modo loquatur, quasi cum posteriori essentiâ conveniat. Scilicet, ne dicamus hanc opinionem Molinam, ut qui non alium agnoscit concursum, quam in ipsa actione causae secundae imbibitum, habere ne potuisse quidem, ex dictis patet, quid sibi voluerit, quum communem et universalem concursum etiam ad opera gratiae nuncupat. Communem eum dicit communitate non rei, sed rationis, eo quod ipsius necessitas non ex peculiari conditione actionum supernaturalium, qua talium, sed ex communi conditione actionum causarum secundarum proveniat.

Thesis LXXXIV.

Quamvis Deus et causa creata ad eandem actionem immediate concurrant, ideoque duo sint prae eodem effectu agentia, attamen haec, sicut ex parte effectus nullo modo, ita ex parte causae nonnisi laxissimo quodam sensu duo agentia partialia dici possunt.

Dem. Ex parte effectus eatenus solum duo agentia partialia haberi affirmari possunt, quatenus pars una effectus uni, altera alteri agentium tribuenda est. Atqui in nostra quaestione totus effectus est tum a Deo tum a causa creata, non in eodem utique, sed in diverso ordine.

Ex parte causae autem presse loquendo non habentur duo agentia partialia, si non solum ea causae sunt in diverso ordine, sed etiam utrumque in suo ordine non partialis, sed integra est causa. Ita autem res est in nostra quaestione.

Laxissimo tamen aliquo sensu dici utcumque potest, ex parte causae duo partialia agentia prae eodem effectu dari, quia scilicet considerata absolute integra causalitate ad effectum requisita, haec aliquo modo ex utriusque causalitate coalescit, hinc ex causalitate creaturae, ex intrinseca sua natura auxilio causae primae indigentis ab eaque in agendo proprie et essentialiter dependentis, et inde ex causalitate causae primae, non ob insufficientiam virtutis, sed ob abundantiam bonitatis creaturam secum operantem habentis, ideoque sese ad concurrendum cum ipsa accommodantis.

In his porro si nihil est, quod merito reprehendas, reprehendi[1]) Molina non debuit, quia concord. disp. 26. Deum et causam secundam simul ad eundem effectum concurrentes hujus partiales causas, ex quibus una causa integra coalescat, esse concedat, et exemplo utatur duorum navem trahentium. Itaque contra aperta verba Molinae opinionem ipsi affingunt, partem effectus primae, aliam partem secundae causae respondere. „Si sermo sit de causa integra, scribit Molina, ut comprehendit omnem ad actionem necessariam, sive ea universalis sit, sive particularis, Deum per concursum universalem cum causis secundis efficere unam integram causam, coalescentem ex pluribus non integris comparatione cujusque effectus, ita ut neque Deus per solum concursum universalem sine causis secundis, neque causae secundae sine concursu universali Dei sufficiant ad effectum producendum, ex dictis intelligetur facile. At quum dicimus, neque Deum per concursum universalem, neque causas secundas esse integras, sed partiales causas effectuum, intelligendum id est de partialitate causae, ut vocant, non vero de partialitate effectus, totus quippe effectus et a Deo est, et a causis secundis, sed neque a Deo neque a causis secundis ut a tota causa, sed ut a parte causae, quae simul exigit concursum et influxum alterius, non secus ac quum duo trahunt navem, totus motus proficiscitur ab unoquoque trahentium, sed non tamquam a tota causa motus, siquidem quivis eorum simul efficit cum altero omnes ac singulas partes ejusdem motus.[2]) Si vero sermo sit de integra sive tota causa non omnino, sed in aliquo gradu causae, tunc Deus per con-

[1]) Accusationem Molinae non semel rejectam denuo repetit P. F. Dummermuth op. cit. p. 111.

[2]) Hinc perspicitur, quo haec comparatio, non paritas spectet.

cursum universalem est causa integra in gradu causae maxime universalis, eo quod nulla alia cum eo concurrat in eo gradu causae; eodemque modo variae causae secundae possunt esse integrae ejusdem effectus, quaevis in suo gradu.“ Eadem igitur est cum supra exposita Molinae doctrina. Sed dices, nonne Molina affirmando, Deum partialem esse causam, imperfectionem in eum invehit? Minime, quoniam non ex virtutis ad aliquem effectum sufficientis defectu, sed ex decreto non applicandi totaliter virtutem, sed tantum cooperandi cum alia causa, quae eundem simul totum coefficiat, repetendum id est.

Caeterum fatemur, praeferendum esse, ut Deus non partialis, sed totalis causa effectus nominetur, quum ad hoc nomen satis sit, quod Deus in suo ordine, qui supremus et perfectissimus est, revera tota causa sit; et quum prius illud nomen proprie et presse acceptum causam denotare videatur, quae alia ejusdem ordinis causa opus habet, quacum unam integram causam efficiat. Sentiendum potius putamus cum Fonseca, qui metaphys. l. 5. c. 2. q. 9. sect. 2. scribit, ex causa prima et causa secunda non conflari unam totalem causam, sed cumulum causarum, quum et modus efficiendi utriusque longe diversus sit, et utraque causalitatem suam in suo genere plene exhibeat.

Thesis LXXXV.

Praeter influxum in effectum causae secundae simultaneum cum hujus actione, qui de intima propriaque ratione concursus est, non requiritur influxus in ipsam causam secundam ejus actioni praevius, qui item ad intimam illam rationem spectet, inprimis in causis necessario agentibus.

Decl. Quae superioribus continentur, demonstrant theologo propugnandum esse, concursum Dei esse influxum divinum in effectum causae secundae in hujus actione imbibitum, ideoque ei simultaneum. Sed num hoc tota concursus ratio absolvitur, an praeterea ad eam pertinet influxus in ipsam causam secundam, proindeque influxus actioni ejus praevius, qui adeo vim praemotionis habeat? Affirmative communiter Thomistae respondent, nobis negative respondendum esse videtur. Quum haec cum Tho-

mistis controversia non magni tantum, sed summi omnino momenti sit, accurate inprimis scholae thomisticae sententia exponenda est.

1. In eo omnes hujus scholae theologi conveniunt, concursum praevium pro diversitate causarum diversum, ac semper ex se determinatum tum ad speciem tum ad individuum actionis esse, ideoque praemotionem esse praedeterminationem causae secundae ad operandum. Quum de causa secunda necessaria agitur, est praedeterminatio tantum ad individuum actionis, quum ex se ad speciem actionis determinata jam sit. In causis liberis autem, quum eae ex sese nec ad speciem actionis nec ad exercitium actus seu ad individuum actionis determinata sit, est praedeterminatio tum ad speciem tum ad individuum actionis.

2. Plerique concursum praevium a solo Deo fieri propugnant. Aliquot quum de agentibus actione immanente sermo est, potentiam ipsam, quae praemotionem recipit, quum hanc ab ipso actu vitali potentiae re non distinguant, ad praemotionem cooperari existimare videntur. Sed hi, ut cum illis sentiant, facile adiguntur. Ut enim in actionem, in qua praemotio consistit, influere causa secunda possit, actio ipsius aliqua esset natura prior praemotione, ac se moveret non mota, quod stante doctrina de necessitate praemotionis ad agendum fieri nequit.

3. Concursum praevium re a potentia, in qua recipitur, distingui, omnes isti theologi necesse est fateantur, quum sit terminus novae efficientiae divinae in potentia, hujus realem mutationem secum afferens. Nihilominus sunt qui affirmant, illum a potentia et ejus operatione tantum distingui, ut modus rei ab ipsa re distinguitur. Sed intelligi plane id nequit, quum idem modus duobus realiter distinctis, ut secundum illos sunt potentia et operatio, identice inesse nequeat. Hinc Ledesma cum aliis concursum praevium solius potentiae esse modum docuit. Verum ne dicamus, concipi non posse a solo modo per se virtutem agendi dari, cogitari concursus praevius sine impressione alicujus qualitatis nequit; qualitas autem, excepta figura, res est propriam habens entitatem, non autem modus.

4. Item iidem concedant necesse est, concursum praevium esse aliquid ab actione et effectu causae secundae re distinctum. Nam ille est natura prior vera reali seu causali prioritate tum actione tum effectu causae secundae; inter ea autem, quae re non distinguuntur, relatio verae causalitatis et naturalis ordo prioris

et posterioris existere non potest. Et certe id si negent, eo ipso dant, concursum praevium simultaneo nihil reale addere, ideoque eandem cum ipso esse rem. Verum his non obstantibus, sunt qui hic quoque distinctionem modalem sufficere arbitrantur.

At haec sententia quoad agentia actione transeunte evidenter falsa est. Nam concursus praevius est aliquid in agente, actio autem transiens est aliquid in patiente. Ergo repugnat illum esse hujus modum, et non esse realiter ab hac distinctum, ut realiter distinctum est ipsius subjectum ab hujus subjecto. Si autem falsa ista sententia est in agentibus actione transeunte, falsa quoque est in agentibus actione immanente. Distinctio enim subjectorum manifestare quidem potest distinctionem realem inter concursum praevium et actionem, verum propria ejus ratio esse nequit, sed haec necesse est in intrinseca praemotioni ratione sita sit, qua nempe est principium concursus simultanei, et ita effectus Dei, ut etiam instrumentum Dei sit et applicatio causae secundae ad operationem.

Idem directe etiam probatur. Tres enim tantum rationes in actu immanente inveniuntur, videlicet qualitatis, actionis et passionis. Porro nonnisi una ratio qualitatis in ipso inest, puta intellectionis vel amoris. Nec duae in eo actiones formaliter distinctae, una praevia ad actionem creaturae, altera ipsa actio creaturae, reperiuntur. Nam vel actio, quae creaturae est, a sola creatura est, vel simul a Deo est. Si primum, destruitur concursus simultaneus; si alterum, non datur praevius. Accedit, quod concursus praevius ad eandem spectat entitatem, quam effectura est causa secunda, ideoque ea a Deo ut a causa unica effecta jam est, antequam causa secunda eam efficiat; hoc est causa secunda nihil efficit. Denique in actu immanente non sunt duae passiones formaliter distinctae. Nam passio respondet actioni, ideoque quum haec una est, et ipsa una est. Quare stat, quod diximus, concursum praevium re ab actione creaturae ejusque effectu distingui.

5. Ad quaestionem, quid sit concursus praevius seu praemotio, Thomistae communius respondent, praemotionem esse qualitatem. Et merito quidem, quum sit terminus verae propriaeque efficientiae divinae in causa secunda, qui, quum nec substantia nec quantitas sit, necessario qualitas est.

Reponit Ledesma, praemotionis proximum terminum esse: causam secundam esse praemotam, quum ultimus ejus terminus sit operatio creaturae. Verum causa secunda praemota dici potest

tum a praemotione in fieri tum a praemotione in facto esse. Ab illa si denominationem praemotae sumis, nullo modo significas terminum praemotionis. Ab hac vero si eandem petis, terminum quidem significas, quid vero is in se sit, non declaras.

Neque id ulla ratione declaratur ab Alvaresio disp. 19. dicente ipsam motionem esse terminum praevia operatione divina productum. Id enim novimus omnes; quod inquirimus hoc est, quaenam sit hujus termini natura et indoles.

Sunt alii, qui argumentis probare conantur, praemotionem non esse qualitatem. Primo dicunt, si ea qualitas esset, habenda foret qualitas activa, utpote ad agendum data; proindeque ut revera agat, denuo motione prima agentis opus haberet, ac ita porro usque in infinitum. Facile liquet hoc argumento non modo effici, praemotionem non esse qualitatem, sed etiam eam non esse universim entitatem creatam, quum quaevis creata entitas praemotione indigeat. Quum vero reponunt, id de praemotione affirmari non posse, quae sit instrumentum causae primae, et non magis alia praemotione indigeat, qua fiat, quam aliqua actio alia actione, ut fiat, ipsi argumento suo unicum, quo nititur, fundamentum subtrahunt.

Deinde ita argumentantur: Si praemotio qualitas activa esset, ad actum primum ea pertineret compleretque in causa secunda principium sufficiens ad agendum, quod repugnat. Verum idem de praemotione dicere possunt, etiamsi non esset qualitas, sed quidlibet aliud.

Denique hoc ponunt argumentum: Praemotio nec est potentia, quum eam supponat, nec est habitus, quia non est, ut hic, ab actione separabilis, nec est dispositio, quoniam est quasi actus ultimus. Ergo non est qualitas, sed pura motio. Nulla est hujus argumenti consequentia; nam restat quartum, quod ad genus qualitatis pertinet, nempe qualitas non permanens, sed natura sua transiens. Si hujusmodi qualitas, quae non sit actus vitalis, impossibilis putatur esse, multo magis impossibilis est motio transiens sine ullo termino, qui cum ea sit et transeat. Provocatio ad concursum simultaneum, qui pariter non sit qualitas, ad rem non est. Est enim ille in genere actionis et eundem terminum habet, quem actio causae secundae habet, praemotio autem, utpote distincta ab actione causae secundae, terminum habeat necesse est proprium.

6. Num praemotio se tenet ex parte causae secundae ejusque virtutem ad agendum complet, an satius ex parte actus secundi, hujusque quasi inchoatio est? Primum non pauci Thomistae amplectuntur, et quidem merito. Nam praemotio ad actionem quidem ordinatur, non tamen est influxus in ipsam actionem. Quare est influxus in causam secundam, quatenus ea activa est, ideoque qualitas seu motio activa. Atqui motio activa, quae non est ipsa actio, ad hanc tamen ordinatur, est actus primus. Quoniam autem praemotio causae secundae non confert totam virtutem agendi in suo ordine, non est totus actus primus, sed actus primi complementum.

Alii Thomistae praemotionem ad constituendum actum primum causae secundae pertinere negant, ac nihil ipsum esse asserunt, quam virtutem instrumentalem Dei, causam secundam ad agendum applicantis et moventis. Nam, inquiunt, causae secundae natura sua habent virtutem completam quoad proprios suos effectus, proindeque complementum virtutis seu actus primi ipsis necessarium non est. Ac praeterea posito, causae secundae actum primum compleri praemotione, adhuc alia praemotione indigeret, qua ad actum reducatur. Itaque dicendum est, praemotionem esse aliquid medium inter actum primum et secundum, ad illum pertinere, non conferendo vim, sed applicando vim ad actum, et ad hunc pertinere, utpote immediate et necessario cum ipso conjunctam, ipsamque proinde esse quasi nexum inter actum primum et secundum.

Priusquam de hoc dissensu inter Thomistas judicium proferamus, audiendi ipsi sunt de quaestione, utrum praemotio per se et proprie efficiat cum causa secunda hujus actionem et effectum, an vero sit solum conditio necessaria ad actionem causae secundae.

Hoc postremum ii omnes tueri debere videntur, qui praemotionem aliquid inter actum primum et secundum medium habent. Necessariam enim eam tantum ducunt, ut causa secunda ad agendum applicetur; applicatio autem agentis ad agendum est conditio necessaria ad agendum. Deinde eo aliquid est principium per se, quod causae confert virtutem agendi, aut in effectum causae influit tamquam actio in terminum suum intrinsecum. Atqui secundum illos de praemotione neutrum affirmare licet. Non igitur ea est principium per se, sed principium per accidens, seu conditio necessaria.

Hinc plane non assequimur, qua ratione Ledesma nixus, quamvis praemotionem aliquid medium inter actum primum et secundum esse censeat, nihilominus ipsam asserat esse principium per se, ac ut veram causam ad operationem causae secundae referri. Scilicet perspexit, negato, praemotionem per se et effective ad causae secundae actionem concurrere, nulla jam ratione explicari, nedum persuaderi posse, eam esse conditionem necessariam ad agendum. Atqui, dices, datur hujusmodi ratio, ea nempe, quae nomine applicationis causae secundae ad agendum significatur.

Verum nihil haec ratio valet. Nam applicatio potentiae ad actum, de qua unice hic sermo est, formaliter non fit, nisi per ipsam actionem, ideoque efficienter fit eliciendo actionem. Ergo nisi praemotio est principium per se actionis, nequit causam secundam applicare ad agendum. Itaque propugnari omnino non potest, praemotionem esse tantum conditionem necessariam ad agendum, et standum eorum sententiae est, qui eam affirmant principium per se actionis secundae causae.

Ita autem si res habet, sponte perspicitur, data necessitate praemotionis, eos Thomistas rite sentire, qui praemotionem actus primi complementum esse existimant. Nam praemotio est actus quidam ad efficiendum ordinatus, isque potentiam causae secundae informans, et huic communicatus nec ut actus secundus, nec ut inchoatio actus secundi. Non ut actus secundus, quum hic effective a causa secunda sit, praemotio autem minime; non ut inchoatio actus secundi, quoniam haec aliquid actus secundi est, ideoque ab eadem causa effective sit, a qua est ipse actus secundus. Atqui actus, qui nec secundus nec secundi inchoatio est, necessario est primus, quia nec datur actus primo prior nec primo posterior et secundo prior; quidquid enim medium inter primum et secundum concipi valet, aut complet primum aut inchoat secundum.[1])

Quamobrem jure nostro inferimus, causam secundam ex se non habere totam virtutem necessariam ad agendum, sed complemento opus habere, quod praemotione confertur.[2]) Quod aperte

[1]) Ergo verum non est, praemotionem non dare posse agere, sed tantum agere. Quoniam enim non est actus secundus, sed primus, evidenter posse agere formaliter confert, agere autem tantum efficienter.

[2]) Verum non est, virtutem causae secundae in suo ordine completam esse in ipsoque compleri non posse, praemotionem in alio genere necessariam esse, et

profitetur Alvarez disp. 18. n. 12. 13. Sat clare eandem professionem edit Ledesma de auxiliis a. 5. concl. 2. Praemotionem enim scribit esse principium intrinsecum operationis creatae causae formaliter inhaerens; jam vero tale esse nequit, nisi quod virtus activa est et operandi virtutem confert. Deinde gratiam efficacem, cujus propria ratio ex praemotione est, quam continet, docet vires efficacissimas voluntati dare, et in nobis operationes supernaturales efficere. Id vero quomodo verum est, si praemotio virtutem agendi non complet, et voluntatem in ratione principii operationum supernaturalium non perficit?

Dem. Si necessarius esset influxus Dei in causam secundam actioni ejus praevius, aliquod saltem ipsius indicium in fontibus revelationis inveniretur. Atqui fontes revelationis nos instruunt quidem de influxu Dei in omnes effectus causarum secundarum simultaneo earum actioni, sed de illo praevio influxu ad actiones creaturarum necessario plane silent. Novimus equidem Thomistas quandoque provocare ad unum et alterum testimonium Patrum simile illi, quod supra (th. 82.) ex Augustino de Gen. ad litt. l. 5. c. 20. adduximus, quibus duplex significari videtur operandi modus Dei, alter cum causis secundis, alter in causis secundis, sed ad rem nihil pertinent. Universim enim nemo negat, Deum variis modis in ipsas quoque causas secundas agere, ut agere eae possint, quum nempe ex se vires alicui effectui producendo pares non habent; quod negatur, hoc est, vi generalis dependentiae causae secundae a causa prima in agendo Deum non solum cum causis secundis agere, sed etiam in ipsas influxum ipsarum actioni praevium habere. Quod autem nominatim pauca illa testimonia spectat, iis docemur quidem, Deum agere in causas secundas, non tamen singillatim consideratas, ut eae operantur, quod operari natae sunt, sed ut unum quendam ordinem universi constituunt, et mutua conspiratione ad unum effectum conveniunt. Ejusmodi enim ordo

---

quidem non ut actum primum causae secundae, sed ut virtutem causae primae secundam applicantis in ejusque operationem influentis. Nam etiamsi virtus causae secundae in suo genere completa sit, attamen spectata tota activitate, quae ipsi ad agendum necessaria est, incompleta est, ita ut effectui producendo sit impar; ideoque non tantum compleri potest, sed omnino complenda est. Et quamvis concedatur, hoc complementum ex parte Dei se tenere Deique vices quasi supplere, id tamen minime efficit, ut non sit verissimus actus primus causae secundae, eam informans et de potentia receptiva reducens in actum primum activum

et conspiratio sine influxu Dei in causas, qui consistit vel in applicatione externa earum, quae in corporibus quidem appropinquatione locali, in spiritibus vero propositione objecti continetur, vel in complemento virtutis earum, ne mente quidem concipi potest. Manifestum autem est, hunc influxum toto coelo ab eo differre, quem praemotionem thomistico sensu dicunt.

Simili ratione verba etiam catechismi Romani p. 1. c. 2. n. 20. enarranda esse videntur. Deum enim efficientiam causarum secundarum praevenire intelligi potest aut modo illo speciali, quem proxime exhibuimus, aut modo generali, nimirum quod ipse causis secundis vires det, eas conservet, destinataque voluntate sua concursum praeparet et offerat; ac Deum omnes causas secundas impellere dici potest, quatenus est auctor propensionum ipsis inditarum et quandoque specialibus etiam motibus ipsas determinat.

Si ad theologos nos convertimus, testis est Suarez de auxil. l. 3. c. 29. sq.; eos communiter judicare, influxum praevium Dei vi generalis dependentiae causae secundae a prima in agendo necessarium minime esse. Provocat primo ad Bonaventuram in II. dist. 37. a. 1. q. 11., ubi docet, nihil a causa creata procedere posse „nisi cooperante Deo“, quum Deus sit „primordialis causa omnis entis“, potentia autem creaturae sit imperfecta et „nihil possit agere, nisi adjuvante illa potentia, quae est actus purus.“ Talem autem esse hunc concursum Dei respondet ad penultimam objectionem, „ut tota operatio voluntatis sit ab ipsa voluntate, et tota sit a Deo, quia Deus intime agens in omni actione et intimus est ipsi potentiae operanti, ita ut a potentia nihil exeat, quod non sit ab illo.“ At si actio voluntatis a Deo est, ab ipso, ut a principali motore est, ideoque dicendum est, Deum concurrere excitando et movendo voluntatem. Id dicendum minime esse, respondet Bonaventura, „quia excitatio pertinet ad aliquem effectum gratiae praevenientem ipsam voluntatem, quae requiritur in bonis meritoriis, et non in aliis, in quibus non est, nisi sola cooperatio divinae virtutis, quae existens in creatura essentialiter et praesentialiter, sicut conservat eam in essendo, sic adjuvat in operando, propter quod conceditur ibi esse cooperatio, non praeventio vel subsequutio.“

Addit Suarez Scotum, qui in IV. dist. 1. q. 1. declarat, per dictum, causam secundam agere in virtute alterius, non significari illam ab hoc aliquid recipere, sed tantum illam habere

ordinem inferiorem ad hoc alterum simul in suo ordine agens; causam instrumentalem agere in virtute alterius, significare eam actualiter accipere ab altero formam, per quam agat. Ex quo patere concludit, „causae primae in causam secundam proprie dictam, quando simul agant, non esse influentiam novam, quae sit creatio alicujus inhaerentis causae secundae, sed ibi esse determinatum ordinem istarum causarum in agendo effectum communem.“ Tum expendens affirmationem, causam secundam plus posse in virtute primae, quam in propria, quum secus in causando essentialiter ab ea non dependeret, haec scribit: „Verum est, quod causa secunda plus potest in virtute alterius, quam propria, praescindendo virtutem alterius, quia virtus ejus est diminuta et subordinata alterius virtuti, itaque sine illa altera virtute agente virtus ejus non potest in effectu.“

Duos adhuc ex aliis, quos citat Suarez, afferimus Gabrielem Biel et Gregorium Ariminensem. Ille in II. dist. 1. q. 2. a. 2. concl. 4. scribit: „Deus non praevenit causando in causam secundam secum concausantem, ita ut in aliquo instanti vel signo causet, nulla causa secunda concurrente, et postea cum ea concauset.“

Hic vero in II. dist. 28. q. 1. a. 3. ad 12. de bonis actibus: „Juvat nos, ait, Deus immediate ipsum actum efficiendo, quamvis non ipse solus faciat actum, sed etiam voluntas coefficiat; sed non solum juvat Deus ad bonum velle partialiter coefficiendo, qui est modus communis, quo concurrit ad cujuslibet creati agentis quemlibet effectum, sed etiam quodam alio modo speciali.“

Verum ipsa quoque ratione demonstratur, concursum praevium ad actionem causae secundae non esse necessarium. Profecto causae secundae in suo genere sunt causae vere principales, ideoque virtutem agendi habent omnem, qua effectui in suo genere producendo pares sunt. Ergo concursus praevius sub ratione principii per se non est necessarius, imo est omnino inutilis. Neque dicas, non esse quidem novam aliquam agendi vim causae secundae necessariam, per quam ipsa agat, necessariam tamen esse adjectionem vis agendi, qua Deo ut instrumentum serviat, et per quam ipse agat. Ejusmodi enim vis agendi ea tantum lege postulari posset, quod Deus ipse ejusque increata virtus causae secundae et effectui per eam producto non intime adesset. Atqui si concursus praevius sub ratione principii per se necessarius haud est, nec necessarius est sub ratione conditionis necessariae ad actionem

causae secundae, ut constat ex iis, quae in theseos declaratione praemisimus.

Paulo enucleatius argumentari hoc alio modo possumus: Concursus praevius affirmatur necessarius vel ad complendam, vel ad applicandam, vel ad determinandam vim agendi causae secundae. Atqui non est necessarius ad complendam virtutem agendi, quia quaevis causa secunda habet virtutem completam quoad proprios suos effectus. Non est necessarius ad applicandam eandem virtutem. Nam aut de applicatione agitur extrinseca, aut de intrinseca. Illa omnibus fatentibus non pertinet ad concursum praevium; haec vero non fit per concursum praevium, sed fit formaliter per ipsam actionem, efficienter autem eliciendo actionem. Non est denique necessarius ad determinandam vim agendi causae secundae. Causae siquidem secundae necessariae ipsa sua natura vim agendi habent determinatam ad unum, et ulteriorem determinationem habere non possunt, nisi summum eam, quae in ipso actu secundo consistit, ac proinde ipsa actione confertur.

Forte putabis, determinationem quam ipsa sua natura causae secundae possident, tantum esse ad speciem, non vero ad individuum actionis, ideoque antecedenter ad actionem dandam ipsis esse determinationem ad individuum actionis. At haec determinatio in actu primo non est in ipsa causa secunda, utpote quae per se et ex se determinata est ad agendum quidquid, Deo concurrente, objecto et materia suppeditatis, agere potest, sed est voluntas Dei praedefiniens concursum ad hanc illamve actionem in individuo, in actu autem secundo est ipsa actio simul a causa prima et secunda proveniens.

Dici adhuc posset, concursum praevium esse ipsum concursum simultaneum, ut hic in causa secunda recipitur, et ab hac determinationem tum ad speciem tum ad individuum actionis mutuatur. Verum sensu, quo concursus simultaneus a causa secunda determinationem accipere affirmari potest, declarato, nullam hanc exceptionem esse, continuo perspicitur. Verum utique est, ait Suarez l. c., divinam voluntatem de se ad varios concursus praestandos esse indifferentem, indifferentia tamen, quae ab ipsa sola determinari potest, ita ut Deus ipse is sit, qui determinet concursum tum quoad speciem tum quoad individuum, cum eo tamen discrimine, quod prior determinatio aliquam in ipsa causa secunda

rationem habeat, naturam nempe, quam ei Deus largitus est, posterior autem nullam. Atque hac de causa vere dicitur concursum Dei quoad speciem determinari a causa secunda, non quasi concursus Dei natura prius causae secundae adhuc indeterminatus exhiberetur ab ipsaque determinationem acciperet, sed quia causae secundae operanti Deus concursum proportionatum nativae virtuti operandi ejus praebet. Quo sensu scribit s. Thomas de pot. q. 1. a. 4. ad 3.: „Licet causa prima maxime influat in effectum, tamen ejus influentia per causam proximam determinatur et specificatur.“ Ita vero si res habet, evidens est, objectionem, de qua agimus, fundamento destitui.

Thesis LXXXVI.

Argumenta, quibus oppositae sententiae defensores utuntur, ad persuadendum idonea non esse videntur.

Dem. Primum argumentum inde sumunt, quod causa secunda nihil, nisi in virtute causae primae agere possit. Id autem idem esse opinantur, quam causam secundam egere motione causae primae, qua in virtute sua activa compleatur, vel certe ad efficiendum moveatur.

Nihil causam secundam agere posse, nisi in virtute causae primae, omnes propugnamus, quotquot doctrinam catholicam de immediato Dei cum omni actione creaturae concursu profitemur. Per se solam nempe creatura agere nequit, sed in omni actione virtute primae causae concurrentis nititur. Ut autem hoc plene teneri possit, necessarium non est, praemotionem admittere.

Alterum illorum argumentum est hoc: Esse est proprius effectus Dei, utpote qui solus causa universalissima est. Quare esse a solo Deo, ut causa principali, a caeteris autem solum ut a causis instrumentalibus produci potest. Ergo causae secundae in agendo ad Deum ut instrumenta referuntur. Instrumentum autem moveri a principe agente debet, ut agere valeat.

Tribus modis, doctore s. Thoma, esse proprius Dei effectus est. Primo quidem, quia unus Deus vi sui Esse solaque sua virtute illud facere potest, quoniam solus est Ens per essentiam.

Secundo, quia solus Deus ipsum esse participatum habet tamquam proprium objectum suae potentiae.

Tertio, quia solus Deus per se primo ipsum esse facit, adeo ut nulla causa secunda effectui totum esse conferat, sed omnis causa secunda in re, quam facit, aliquod esse supponat.

Itaque productio τοῦ esse secundum hos tres modos dicti et considerati Dei solius est, secundum alios autem modos etiam causarum secundarum eam esse, nemo negare valet, qui veras causas ipsas esse concedit. Hinc falsum est, creaturam ad esse, quod ipsius efficientia producitur, se habere tantum ut causam instrumentalem in oppositione ad causam principalem. Nam causa secunda et ipsa est causa principalis in suo ordine, ideoque non indiget compleri per instrumentalem virtutem adjectam, ut operari, quod sibi proprium est, possit, quamvis eo sensu sit instrumentum Dei, quod sine actuali influxu Dei, causae primae, in actione sua imbibito operari et agere nequeat. Est nempe causa secunda in suo ordine causa principalis, ideoque efficit esse ut principium principale proximum, verum non independenter ab eo, qui est Esse per essentiam, neque ita, ut primo per se attingat ipsum esse vel sub communi ratione essendi vel non supponendo aliquod esse in effectu. Quare simultaneo quidem, non autem praevio concursu indiget.

Succedit tertium argumentum: Concursus causae secundae pendet essentialiter a concursu causae primae; ideoque hic causalitate prior est illo, proindeque in causa secunda recipitur prius natura, quam actu agit. Et hoc si negare velis, concedere adigeris, aliquid in creatura esse, ipsum scilicet agere et determinari ad agendum, quod non sit a Deo.

Concursum causae secundae essentialiter a concursu causae primae pendere, omnes fatemur. Sed qualis est haec essentialis dependentia? Num est tantum dependentia concursus causae secundae in ordine causalitatis et naturae a concursu intrinseco causae primae, an vero dependentia quoque a concursu ejusdem extrinseco? Posterior haec dependentia concipi non potest. Nam concursus causae primae et concursus causae secundae re non distinguuntur, quum sint una indivisibilis actio cum duplici relatione transcendentali, una ad causam primam, altera ad causam secundam, ideoque repugnat, ut concursus causae secundae pendeat a concursu causae primae, tamquam a causa efficiente. Prior autem dependentia certissime existit. Nam de essentia actionis causae secundae est, ut simul et principaliter fluat a causa

prima ideoque essentialiter ab ea pendeat. Hinc concursus etiam causae secundae essentialiter pendet a concursu causae primae, vel, ut Suarez loquitur, eum potius includit ad modum, quo ratio specifica includit genericam, atque ideo ab hac essentialiter pendet. Haec vero dependentia arguit non quidem prioritatem causalitatis et naturae in concursu causae primae extrinseco, attamen necessario cohaeret cum prioritate causalitatis et naturae in concursu causae primae intrinseco.

At nonne hoc modo Deus excellentia primi principii exuitur, eaque creatura induitur? Minime; non ideo enim principii ratio Deo tribuitur, quia effectum omnem prius natura producit, aut prius sine creatura in creatura aliquem concursum hujus actioni praevium efficit, sed ideo, quia in agendo independens est, ac superioris causae auxilio non indiget, omnes vero causae ipsius auxilio opus habent; neque creatura dignitatem primi principii eo obtinet, quod ad agendum non indiget praevio influxu superioris causae, si nempe ad agendum caeteroquin absolute auxilio et influxu superioris causae opus habet.

Objiciunt nobis utique s. Thomam in II. dist. 37. q. 2. a. 2. contra eos, qui opinentur, actus peccatorum nec inquantum actus sunt, a Deo esse, notantem: „Ex ea (opinione) videtur sequi, quod sint plura prima principia. Hoc enim est de ratione primi principii, ut agere possit sine auxilio prioris agentis et influentia ejus; unde si voluntas humana actionem aliquam posset producere, cujus auctor Deus non esset,[1]) voluntas humana rationem primi principii haberet.“ Atqui, reponimus, rejecto licet concursu praevio, et solo admisso simultaneo, causa secunda non est primum agens, sed ipsius actio in primum agens tamquam in causam reducitur, quia Deus vere agit illam actionem prioritate universalitatis et independentiae.

Sed momentum quoque habent, quae ibidem continuo subnectit angelicus Doctor: „Quamvis hoc solvere nitantur dicentes, quod voluntas etsi per se possit actionem producere sine influentia prioris agentis, non tamen habet a se esse, sed ab alio, quod etiam exigeretur ad rationem primi principii. Sed hoc videtur inconveniens, ut quod a se esse non habet, a se agere possit,

[1]) Alvarez disp. 18. n. 14. haec ita refert: „Si voluntas humana aliquam actionem produceret absque motione prioris agentis.“

quum etiam per se durare non possit, quod a se non est.“ Quibus profecto significat, ipsum quoque agere creaturam accipere a Deo. Verum ad hoc necessarium haud est, ut Deus ante actionem aliquid in potentia creaturae efficiat, sed satis est, ut actionem creaturae in ordine causae primae efficiat. „Omnis enim virtus, addit citatis verbis Thomas, ab essentia procedit, et operatio a virtute; unde cujus essentia ab alio est, oportet quod virtus et operatio ab alio sit.“

Dicunt quarto loco, concursu praevio non admisso, subverti essentialem subordinationem causae secundae sub prima, ac tolli ordinem per se inter utramque causam.

Atqui, respondemus, rejecto concursu praevio, et propugnato solo simultaneo constat sibi essentialis subordinatio causae secundae sub prima in eo sita, quod illa Deo non concurrente agere nihil possit, quodque vere in virtute primae causae agat, quidquid agit. Ordo quoque per se inter causam primam et secundam intactus manet, quia nempe statuitur, omnem causam secundam per se et natura sua egere auxilio causae primae cum ipsa concurrente ad dandum esse ipsius effectui.

Quintum addunt argumentum: Omne agens intrinsece perficitur agendo; reducitur enim de potentia ad actum. Jam vero agentia actione transeunte formaliter ipsa actione non perficiuntur. Ergo necesse est motione aliqua praevia perficiantur.

At falsa est propositio major, agens enim actione transeunte non perficitur, ut isti theologi fatentur, ipsa actione; neque perficitur reductione potentiae ad actum; de potentia enim agitur activa, quae per se loquendo, agendo non perficitur, sed perficit aliud. Caeterum illam propositionem defendentes aperte pugnant cum s. Thoma cont. gent. l. 3. c. 21.

Denique argumentantur hunc in modum: Causa secunda non facit quidquam, nisi quod Deus vult eam facere. Ergo omnem actionem causae secundae praecedit efficacissima Dei voluntas, terminum suum infallibiliter attingens, ideoque praemovendo causam secundam et efficiendo ut infallibiliter operetur.

Verum nulla est hujus argumenti consequentia. Certe causa secunda in agendo sequitur Dei voluntatem, ac proinde haec actionem ejus praecedit duratione, non autem causalitate. Velle enim Deum causam secundam agere, non idem est, quam velle ipsum, ut causa aliquid actioni praevium in se recipiat, sed velle ipsum, ut actionem eliciat. Hinc ad voluntatem ejusmodi exe-

quutioni mandandam, duo tantum requiruntur, ut nempe causa secunda agat, et ut Deus simul efficiat effectum ac actionem causae secundae, non autem ut Deus prius solus aliquid in causa secunda faciat.

Thesis LXXXVII.

Eosdem falli arbitramur, quum pro certo ponunt, suam sententiam auctoritate s. Thomae firmam esse.

Dem. Provocant theologi, quibuscum nobis quaestio est, ad ea, quae tum aliis in locis, tum maxime p. 1. q. 105. a. 5. leguntur, secundum agens agere in virtute primi agentis et primum agens movere secundum ad agendum, Deum movere res ad agendum quasi applicando formam et virtutes rerum ad operandum. His enim concursum praevium significari illis est certissimum. Nobis id aeque certum non est.

Agit s. Thomas de ea divina operatione, quam existimat his Isai. 26.: Omnia opera nostra operatus es in nobis Domine, exhibitam. Alia autem haec non est, quam quae per se et immediate ad eundem effectum tendit, ad quem operatio causae secundae tendit. Ergo si angelicus doctor ex eo, quod secundum agens in virtute primi agentis agit, et quod primum agens movet secundum ad agendum concludit: „Et secundum hoc omnia agunt in virtute ipsius Dei, et ita ipse est causa omnium actionum agentium", intelligit operationem divinam per se et immediate efficientem ipsas actiones secundorum agentium. Atqui ex ratione conclusionis legitimo judicio statuitur de sensu, quo principia accipiuntur. Ergo ista: secundum agens agit in virtute primi agentis, primum agens movet secundum ad agendum, intelligenda sunt de concursu simultaneo, seu de virtute ipsius Dei, in qua secunda agant, et de intima motione, qua secunda agentia per concursum in eorum actione imbibitum ad agendum juventur. Ut nimirum secunda agentia non sunt a se, et totum id, quo rationem agentium habent, sub ratione entis a Deo habent, ita non sunt agentia a se, sed sub ratione agentium a Deo sub ratione primi agentis pendent, ideoque nihil, nisi in virtute primi agentis agunt.

Eandem conclusionem s. Thomas ex eo deinde probat, quod Deus non tantum est primum agens, quod ipsum est independens,

et a quo pendent omnia agentia, sed etiam est causa universalissima, a qua causatum est omne esse. Ab ipso nempe, quia talis est, quidquid causa secunda producit, inprimis esse productum debet. Eatenus autem id obtinet, quatenus in omni operante, Deus inprimis et maxime operatur. Hoc quoque argumentum ad simultaneum concursum spectare, clarum esse videtur.

Verum, dices, concursum sub notione praevii exhibet s. Thomas, quum efficientiam causae primae nomine applicationis causae secundae ad agendum significat; maxime in responsione ad 3. Contra objectionem, Deum esse causam operationum creaturarum eo, quod virtutem operandi his dederit, ideoque in creatura operante vere non operari, reponit: „Deus non solum dat formas rebus, sed etiam conservat eas in esse, et applicat eas ad agendum.“ At etiam concursum simultaneum hoc nomine significatum esse, nemo negare potest, cur igitur non solum? Certe causa secunda eliciendo actionem se applicat ad agendum seu actionem. Ergo Deus eandem actionem ut causa prima efficiens, illam applicat ad agendum.

Aliter de hoc sentiendum esse, judicat P. F. Dummermuth p. 59. sq. et alibi op. cit. Concursum praevium in illo articulo doceri opinatur, qui nimirum sit entitas quaedam seu virtuosa motio in causa secunda a Deo producta, quae simul ei virtutem instrumentalem imprimat eamque ad agendum applicet. Sed num inprimis haec motio est aliquid actus primi an aliquid actus secundi? Posset videri, motionem illam esse aliquid actus secundi, quum plus semel iste theologus notet, ipsa conferri non posse agere, sed actu agere. Actu enim agere idem est, quam actionem elicere, ideoque actum secundum habere. Sed non minus saepe idem auctor asserit, motionem istam a Deo impressam, „se habere per modum principii, quo causa secunda operatur, perficientis ipsam ad actualiter agendum et in ipsa a Deo causati“, „esse virtutem ad agere, complementum virtutis agentis secundi ex virtute agentis primi“, „non esse actionem, sed principium actionis operatione divina superadditum, quo actualiter agat.“ Hinc declarat, motionem eandem conferre actu agere, denominatione hac petita ab actu primo agentis secundi, cujus ipsa est complementum. Sed novum est, complemento ad intrinsecam rationem actus primi spectante, conferri actu agere, quum actus primus totus pertineat ad posse agere, et quidquid

est ultra posse agere, sit aut actus secundus aut inchoatio actus secundi.

Quare evidens est, P. F. Dummermuth in eorum ex thomistica schola theologorum numerum esse referendum, qui concursum praevium dicunt esse intrinsecum complementum actus primi causae secundae, sine quo potentia agendi hujus intra proprium suum ordinem essentialiter incompleta est, et in actum prodire repugnat.

Jam vero si ita est, non satis perspicitur, quomodo motio praevia possit esse applicatio causae secundae ad agendum. Certe non est applicatio formalis, quum non sit actus secundus seu actio. Ergo necesse est dicatur, esse applicationem efficienter. Atqui si est applicatio efficienter, applicatio causae secundae ad agendum, quae actu est, non est ipsa, sed effectus ipsius, seu satius causae secundae, quae ipsa instructa, actionem elicit. Non scilicet motio praevia applicat causam secundam ad agendum, sed causa secunda, virtute instrumentali per eam instructa, semetipsam applicat ad agendum. Quare vix et ne vix quidem intelligi potest, eandem entitatem seu motionem simul esse „participationem virtutis superioris", quae consistat in virtute instrumentali in causa secunda recepta, ejusque actum primum complente, et applicationem actualem ejusdem ad agendum, quum causa non sit eadem entitas, quam effectus.[1])

Clarum porro nobis videtur, operationem divinam, quae motione praevia continetur, ut nobis ab illo auctore describitur, non esse immediatam[2]) quoad ipsam actionem et effectum causae secundae, nisi secundum virtutem, non vero secundum suppositum, quum inter ipsam et actionem et effectum causae secundae ipsa haec

---

[1]) Multo adhuc minus intelligi potest, motionem, quae virtutem instrumentalem agenti secundo imprimit, ipsumque perficit ad actualiter agendum, „esse applicationem stricte sumptam virtutis permanentis causae inferioris." Nam prius certe natura est, causam aliquam habere actum primum completum, quam eam applicari ad agendum. Quomodo igitur, quod actum primum complet, simul potest esse, non solum actus primi completi, sed etiam actus primi incompleti applicatio?

[2]) Duobus modis aliquod agens immediate agere potest, virtute scilicet et supposito. Immediate secundum virtutem agit, quod propria virtute et non motum ab alio operatur. Immediate autem secundum suppositum agit, inter quod et effectum non mediat aliqua causa operans.

sit media.[1]) Fatetur hoc praedictus auctor, addit tamen, quod Deus affirmari possit „etiam operari immediate immediatione suppositi", quia nempe „est intra rem quamlibet, sicut tenens rem in esse" (p. 37. sq.). Sed fallitur, ut patet ex notione operationis immediatae secundum suppositum. Jam vero si operatio divina, quae motione praevia continetur, non est immediata immediatione suppositi quoad actionem et effectum causae secundae, sane respectu hujus non est concursus immediatus, multoque minus simultaneus. Numquid igitur hic adhuc admittendus est? „Constat, reponit auctor noster p. 110., praeter influxum praevium in causam, esse etiam admittendum concursum simultaneum ex parte effectus." Et id quidem constare dicit ex doctrina s. Thomae.

Jam vero ne unum quidem futurum esse confidimus, qui neget s. Thomam q. 105. a. 5. de concursu agere, quo est causa omnium actionum et effectuum secundorum agentium, proindeque quum id inprimis et maxime proprie per concursum simultaneum sit, inprimis et maxime de concursu simultaneo disputare debuisse. Atqui si vera est cl. P. F. Dummermuth de hoc articulo opinio, ne verbum quidem de concursu simultaneo posuit angelicus doctor. Itaque duorum alterum negetur necesse est, nempe vel sententias de quibus agimus, de concursu praevio enarrandas esse, vel s. Thomam concursum simultaneum admisisse.[2])

---

[1]) Secundum nostrum auctorem causae secundae, ut ipse quidem loquitur, „non ita immediate operantur immediatione virtutis; operantur enim mediante virtute divina movente et applicante eas ad agendum", verum, quemadmodum haec ratio ostendit, dicere debebat, non immediate operantur immediatione virtutis. Ita autem si res habet, quomodo actio absolute causae secundae adscribi potest? Numquid librum aliquem scriptum absolute pennae adscribendum censemus, ut puta soli illuminatio adscribitur?

[2]) Opportunum est, aliud quoddam conferre s. Thomae testimonium. Quaerit is 1. 2. q. 109. a. 1., utrum homo sine gratia aliquod verum cognoscere possit. „Actio intellectus, inquit, et cujuscumque creati entis pendet a Deo quantum ad duo. Uno modo, inquantum ab ipso habet perfectionem sive formam, per quam agit. Alio modo, inquantum ab ipso movetur ad agendum. Unaquaeque autem forma indita rebus creatis habet efficaciam respectu alicujus actus determinati (non efficaciam, sed sufficientiam tantum habere affirmat P. F. Dummermuth p. 51.), in quem potest secundum suam proprietatem, ultra autem non potest, nisi per aliquam formam superadditam." Asserit Alvarez de Dei influxu in causam secundam hic sermonem esse, quum per illam motionem Dei causam secundam adipisci virtutem operandi doceatur. Atqui contrarium docetur, non solum quia clare significatur omnem virtutem ad operandum ex parte secundae causae requisitam, antecedere motioni Dei

Est aliquod in libro tertio cont. gent. caput, septuagesimum nimirum, in quo angelicus doctor ipse interpretem agit sententiarum, quibus praevium concursum exhibere theologi Thomistae contendunt. Explicat s. Thomas modum, quo idem effectus immediate a Deo et immediate a causa secunda sit; agit proinde de „concursu simultaneo ex parte effectus". Porro modum explicationis ex eo petit, quod Deus non solum conservet virtutem causae secundae ad agendum, sed etiam eam applicet ad agendum, adeo ut actio causae secundae non sit tantum per virtutem ejus propriam (habes immediationem virtutis), sed etiam per virtutem primi agentis, quae „inveniatur immediata ad producendum", sicut secundum agens invenitur „immediatum activum" (habes denuo immediationem virtutis simulque explicationem sensus, quo a divo Thoma secundum agens dicitur instrumentum primi agentis). Quare ipso s. Thoma doctore sententiae: causa secunda applicatur a prima ad agendum, causa secunda agit in virtute primae, omnino de concursu simultaneo accipiendae sunt. Merito proinde Suarez ad hunc locum se recepit, probaturus, s. Thomam, si detur, alicubi concursum praevium significasse, hujusmodi doctrinam deinde retractasse.

Opinatur P. F. Dummermuth, contrarium contra Suarium „abunde ex ipsa littera capitis 70. probari posse", hanc tamen probationem omittit, et ad praecedentia capita provocat, ad quae „si Suarez attendisset, numquam ausus fuisset s. Doctori retractationem falso imponere." Sed quid iste regereret Suario reponenti, non ex praecedentibus capitibus enarranda esse, quae leguntur c. 70., utpote quae per se clarissima sint, sed ex c. 70. praecedentia, quum haec non eadem splendeant claritate? At examinemus, quam brevissime fieri potest, an quid ista capita contineant, quo cogamur recedere a data interpretatione, quam ipsius s. Thomae esse diximus. Ea tantum, quae ad agentia naturalia pertinentia auctor noster attulit, et speciale momentum habent, ad

— — —

ab eaque supponi, sed etiam quia aperte actio Dei in causam secundam excluditur quum de actione hujus naturali agitur et admittitur tantum, quum ponenda ab ea est actio supernaturalis. Sed demus, s. Thomam verbis „inquantum ab ipso movetur ad agendum" concursum praevium docere. Consequens necessario fit affirmatio, concursus praevii quidem, non autem simultanei necessitatem et existentiam ab angelico doctore admitti.

trutinam revocamus. Sunt vero ea, quae adjicit ad secundum et quartum argumentum c. 66.

Secundum argumentum his verbis concludit s. Thomas: „Quum igitur esse sit communis effectus omnium agentium; nam omne agens facit esse actu, oportet quod hunc effectum producant, inquantum ordinantur sub primo agente et agunt in virtute ipsius.“ Atqui, subjicit P. F. Dummermuth p. 65., hac sententia docemur actionem secundi agentis praeverti actione primi agentis in ipsum. Nam sine hac non habetur subordinatio essentialis secundi agentis sub primo, fundata in actione hujus in illud, priusquam ipsum agat.

Hoc utique concedimus, sed negare nobis licet, essentialem subordinationem, de qua s. Thomas loquitur, eam esse, quam Thomistae excogitarunt. Sed forte his eam verbis expressam censent: „Quando aliqua agentia diversa sub uno agente ordinantur, necesse est, quod effectus, qui ab eis communiter fit, sit eorum, secundum quod uniuntur in participando motum et virtutem illius agentis.“ Minime quidem, nobiscum Thomistae dicent, etiam in concursu simultaneo eminenti plane sensu locum habere participationem motus et virtutis primi agentis.

Ad quartum argumentum ex eo derivatum, quod inter ea, in quae potest agens secundum, ultimum bonitate et perfectione id sit, in quod potest ex virtute primi agentis; „nam complementum virtutis agentis secundi est ex virtute agentis primi. Quod autem est in omnibus agentibus perfectissimum est esse. Igitur esse est, quod agentia secunda agunt in virtute primi agentis;“ adnotat idem ille auctor: „Ipsum esse est proprius effectus Dei. Agenti autem creato permanenter dari non potest vis, qua agit ad esse. Unde necesse est, quod virtus ejus complementum accipiat, quod nihil aliud est, nisi virtuosa illa motio causae secundae transeunter impressa.“

Verum bona venia auctoris dictum sit, hoc ultimum additum videri prorsus petitionem principii. Quod ex argumento Thomae inferri potest unum hoc est, creaturae nec permanenter nec transeunter vim convenire posse, qua sine immediato et simultaneo Dei concursu agat ad esse, ideoque complemento egere, at non intra ordinem suum, sed per momentum ex altiori ordine ad ipsius actionem accedens, et in hac contentum.

Ad illum jam locum veniamus, quo maxime theologi Thomistae freti sunt. De pot. q. 3. a. 7. quaerit s. Thomas, utrum

Deus operetur in operatione naturae. Quatuor modis, inquit, aliquid causa actionis alicujus rei dici potest, nimirum dando virtutem agendi, deinde eam conservando, tertio eam movendo ad agendum et ejus virtutem applicando, denique ad eum se habendo ut principale agens ad instrumentum. Atqui omnibus his modis Deus est causa actionis agentium secundorum. Quum de duobus prioribus modis nulla nobis sit cum istis theologis quaestio, continuo exquiramus, quid de tertio et quarto modo sentiat Thomas.

„Tertio modo dicitur una res esse causa actionis alterius, in quantum eam movet ad agendum, in quo non intelligitur collatio aut conservatio virtutis activae, sed applicatio virtutis ad actionem."

Idem igitur s. Thomae est movere ad agendum, et applicare virtutem activam causae secundae ad actionem. Jam vero, ut iterum ac saepius notavimus, applicatio virtutis activae ad actionem formaliter fit per ipsam actionem. Ergo si ea a Deo fieri affirmatur, eadem efficientia fit, qua ipsa actio fit. Haec autem fit concursu non praevio, sed simultaneo. Ergo quum movere ad agendum idem sit, quam a Deo fieri applicationem virtutis activae ad actionem, eo Deus movet causam ad agendum, quod efficit ipsius actionem.

Hinc etiamsi Thomas non diserte moneret, in motione ad agendum non esse intelligendam collationem alicujus virtutis activae, supple: novae; non enim monendum erat, motione non conferri virtutem, quae motioni praesupponitur, et sine qua ne mente quidem concipi ea potest; attamen eo ipso, quod eam idem esse dicit, quod est applicatio causae secundae ad agendum, ab ea excluderet rationem effectionis alicujus, quod in causa secunda receptum aliud, quam ipsa hujus actio esset.

„Quarto modo, scribendo prosequitur s. Thomas, unum est causa actionis alterius, sicut principale agens est causa actionis instrumenti, et hoc modo etiam oportet dicere, quod Deus est causa omnis actionis rei naturalis. Quanto enim aliqua causa est altior, tanto est communior et efficacior; et quanto est efficacior, tanto profundius ingreditur in effectum et de remotiori potentia ipsum reducit in actum. In qualibet autem re naturali invenimus quod est ens et quod est res naturalis, et quod est talis vel talis naturae. Quorum primum est commune omnibus entibus, secundum omnibus rebus naturalibus, tertium in una specie, et quartum, si addamus

accidentia, est proprium huic individuo. Hoc ergo individuum agendo non potest constituere aliud in simili specie, nisi prout est instrumentum illius causae, quae respicit totam speciem et ulterius totum esse inferioris naturae. Et propter hoc nihil agit in speciem in istis inferioribus, nisi per virtutem corporis coelestis, nec aliquid agit ad esse, nisi per virtutem Dei. Ipsum enim esse est communissimus effectus primus et intimior omnibus aliis effectibus, et ideo soli Deo competit secundum virtutem propriam talis effectus. Sic ergo Deus est causa omnis actionis, prout quodlibet agens est instrumentum divinae virtutis operantis. Sic ergo si consideremus supposita agentia, quodlibet agens particulare est immediatum ad suum effectum. Si autem consideremus virtutem, qua fit actio, sic virtus superioris causae erit immediatior effectui, quam virtus inferioris. Nam virtus inferior non conjungitur effectui, nisi per virtutem superioris; unde dicitur, quod virtus causae primae prius agit in causatum, et vehementius ingreditur in ipsum."

Itaque liquet, angelicum doctorem agentia secunda respectu Dei universa habere et dicere instrumenta, non quidem per aliquid ipsis adjectum, sed per ipsam naturam eorum, quatenus nempe, ut creaturae, id habent, ut agere ad esse nonnisi nixa virtute increata possint. Hinc esse quidem dant, verum in virtute Dei, non autem in virtute aliqua creata et instrumentali, quam Deus natura prius in illa influat, sed in ipsa increata Dei virtute. Hanc revera esse Thomae sententiam, patefaciunt, quae continuo subdit: „Sic ergo Deus est causa actionis cujuslibet, inquantum dat virtutem agendi, et inquantum conservat eam, et inquantum applicat actioni, et inquantum ejus virtute omnis alia virtus agit. Et quum conjunxerimus his, quod Deus sit sua virtus, et quod sit intra rem quamlibet, non sicut pars essentiae, sed sicut tenens rem in esse, sequetur, quod ipse in quolibet operante immediate operetur, non exclusa operatione voluntatis et naturae." Quare neque quartus modus, quo auctore s. Thoma Deus actionum agentium secundorum causa est, praevium ipsius in causam secundam influxum postulat, sed totus absolvitur efficientia Dei in actionem et effectum causae secundae magis principali.

Quaeres cur tertium et quartum hunc modum singillatim s. Thomas recenseat, si uterque est ipse simultaneus concursus. Idem quaerendum est a theologis, contra quos agimus, qui utroque modo

eandem actionem divinam, concursum nempe praevium denotari affirmant. Respondemus igitur cum Suario, Thomam distinctim illos modos posuisse, ut duplicem perfectionem primae causae, ac duplicem ei respondentem dependentiam causae secundae a prima oculis subjiceret. Prima perfectio primae causae in eo est, quod causa secunda nonnisi ipsa volente agere possit; Deus enim aut suspendendo aut suppeditando concursum causam secundam ad agendum applicari aut non sinit, aut sinit. Quod menti repraesentatur, quum docetur, Deum applicare causam secundam ad actionem. Altera autem perfectio in eo posita est, quod Deus solus per se dare esse possit, ideoque causa secunda nonnisi ipsius virtute nixa ad esse agere possit.

Atque haec quidem difficultatem vix continent, fatemur tamen, veram, saltem hermeneuticam difficultatem haberi in responsione angelici doctoris ad septimam objectionem,[1]) quae haec est: „Virtus naturalis, quae est rebus naturalibus in sua institutione collata, inest eis ut quaedam forma habens esse ratum et firmum in natura. Sed id, quod fit a Deo in re naturali, quo actualiter agat, est ut intentio sola, habens esse quoddam incompletum, per modum, quo colores sunt in aere, et virtus artis in instrumento artificis. Sicut ergo securi per artem dari potuit acumen, ut esset forma in eo permanens, non autem dari ei potuit, quod vis artis esset in ea quasi forma quaedam permanens, nisi haberet intellectum, ita rei naturali potuit conferri virtus propria ut forma in ipsa permanens, non autem vis, qua agit ad esse, ut instrumentum primae causae, nisi daretur ei, quod esset universale essendi principium, nec iterum virtuti naturali conferri potuit, ut moveret se ipsam, nec ut conservaret se in esse. Unde sicut patet, quod instrumento artificis conferri non oportuit, quod operaretur absque motu artis, ita rei naturali conferri non potuit, quod operaretur absque operatione divina."

---

[1]) Ita ea habet: „Si Deus in natura operante operatur, oportet quod operando aliquid rei naturali tribuat: nam agens agendo aliquid actu facit. Aut ergo illud sufficit ad hoc, quod natura possit per se operari, aut non. Si sufficit, quum etiam virtutem naturalem Deus naturae tribuerit, eadem ratione potest dici, quod et virtus naturalis sufficiebat ad agendum, nec oportebit, quod Deus, postquam virtutem naturae contulit, ulterius ad ejus operationem aliquid operetur. Si autem non sufficit, oportet, quod ibi aliquid aliud iterum faciat, et si illud non sufficit, iterum aliud, et sic in infinitum, quod est impossibile."

Dabunt adversarii, hoc uno in loco a s Thoma mentionem fieri alicujus in concursu Dei, quod sit ut intentio sola, habens esse incompletum, idque non in ipsa expositione et probatione doctrinae de concursu, sed in solutione alicujus objectionis. Jam vero haec ex eo desumitur, quod si in natura operante operetur Deus, necessarium sit, naturae operanti aliquid ex hac operatione convenire; hoc autem Deum naturae operanti una cum existentia dare potuisse. Quare sponte hic prodit sensus responsionis angelici doctoris: Quum vis agendi ad esse naturae operanti tantum competat, quatenus est instrumentum primae causae, repugnat eam esse in ipsa ut formam permanentem. Instrumento enim, ut instrumentum est, vis agendi ad illud, prae quo instrumentum est, ut forma permanens inesse nequit, sed ei fluenter tantum et transeunter inest. Hinc vis agendi ad esse naturae operanti fluenter tantum et transeunter inesse potest. Operatione divina fit quidem aliquid in natura operante, verum non quo fit instrumentum; id enim per ipsam suam naturam habet, sed quo fit τὸ actu esse instrumentum. Actu autem esse instrumentum naturae idem est, quam increata virtute nixam agere, seu producere actionem, quam prioritate universalitatis et independentiae producit Deus. Haec explicatio textus s. Thomae plene consentit cum doctrina tradita in corpore articuli. Aperte namque hic docet, omnes creaturas esse instrumenta divinae virtutis operantis, ac non per aliquam virtutem instrumentalem ipsis adjectam, sed per ipsam naturam suam id complectentem, ut illae agere quidem ad esse possint, sed tantum in ipsa increata virtute Dei.[1]) Neque dicas, expresse s. Thomam statuere, rei naturali „potuisse conferri virtutem propriam, ut formam in ipsa permanentem, non autem vim qua agat ad esse ut instrumentum primae causae, nisi daretur ei quod esset

[1]) „Atqui, scribit P. F. Dummermuth op. cit. p. 79., virtus increata Dei, neque aliquid est, quod fit, neque in re naturali est ut intentio sola etc.“ Nobis liceat simili ratione subsumere: Atqui virtus creata non est virtus, in qua omnis alia virtus agit, non est magis virtus Dei et causae primae, quam omnis virtus causae secundae, nec est virtus, quae est ipse Deus. Caeterum quod a Deo fit in re naturali, quo actualiter agit, a nemine, qui cum Thomistis non sentit, dicitur virtus, in qua secunda dat esse, quum non haec virtus, sed τό esse hujus virtutis in virtute causae secundae sit, seu ut s. Thomas loquitur, operationis divinae in operatione causae secundae, seu, quod denuo idem est, causae primae, ut causa est in suo ordine, in causa secunda, ut causa est pariter in suo ordine.

universale essendi principium", ideoque docere, per naturam suam rem naturalem non esse instrumentum, sed prius aliquo adjecto fieri instrumentum. Sensus enim verborum angelici doctoris non est, rationem instrumenti, sub qua res naturalis agit ad esse, non posse cadere in id, quod ut forma permanens in ipsa est, sed ad hanc denominationem requiri, ut aliquid divinitus in ea efficiatur; verum sensus est, vim agendi ad esse, quae ut instrumento rei naturali adscribitur, non posse esse formam permanentem. Quod profecto confirmatione addita, quia nimirum res naturalis credenda foret universale essendi principium, manifestum redditur. Scilicet quod s. Thomas negat, est hoc, agere ad esse convenire rei naturali ratione formae permanentis, quae est instrumentum, minime autem, convenire idem rei naturali ratione ejusdem formae, quatenus est instrumentum.

Commemoranda adhuc est responsio s. Thomae ad tertiam objectionem, qua concursum praevium aperte proclamatum esse, pluries asserit P. F. Dummermuth. Objectio ita habet: Si in qualibet operatione naturali Deus operatur, aut una operatione Deus et creatura operantur, aut pluribus. Si una, natura Dei et creaturae est una; si diversa operatione hinc Deus, inde creatura operatur, diversi habentur termini operationum, non autem idem. Respondet angelicus doctor: „In operatione, qua Deus operatur movendo naturam, non operatur natura, sed ipsa naturae operatio est etiam operatio divinae virtutis, sicut operatio instrumenti est per virtutem principalis agentis." Nobis videtur haec responsio redire ad tritam illam, Deum et creaturam alio et alio modo operari eandem operationem, Deum quidem ut causam primam, universalem et independentem, creaturam autem ut causam secundam particularem et dependentem. Hinc si in operatione, ut ea a Deo est, seu ut ea ab illo est, qui est principium simpliciter, simpliciterque movens, creatura haberetur operans, haec utique unius ejusdemque cum Deo esset naturae; si contra in operatione, ut ea a creatura est, Deus habetur operans, minime consequitur, Deum et creaturam unius ejusdemque naturae esse, nec consequitur, ad idem Deum et creaturam diversa operatione operari non posse, imo ad idem operari „propter ordinem, qui est inter Deum et naturam", manifestum est.

Thesis LXXXVIII.

Voluntati, ut aliquid determinate velit, necessaria nullo modo est praedeterminatio physica.

Decl. Notionem praedeterminationis physicae declaravimus thesi 30. Distinguenda ab ea est praedeterminatio moralis, quae pariter a theologis Thomistis defendi consuevit. Operae pretium ducimus, paucis de ea dicere. Voluntas ad agendum indiget motore aliquo ab ipsa distincto, intellectu nimirum objectum proponente et ipsam objecti propositione movente. Hinc intellectui voluntatis motionem adscribimus. Quae motio non est in genere causae efficientis, sed in genere causae finalis, appellarique solet moralis. Quoniam autem haec motio non existit sine vera et physica efficientia intellectus objectum cognoscentis deque eo judicantis, ad quam concursus Dei necessarius est, ratione hujus concursus, ad ipsam quoque concursus Dei necessarius esse dicitur. Atque hic concursus, ut ad intellectum refertur, non praemotio, sed motio est, ut autem ad voluntatem refertur, non immerito praemotio nominatur, non tamen physica, sed moralis.

Motioni descriptae, saltem ut plurimum aliquis necessarius motus voluntatis respondet actui libero praevius, et quum ad illum Deus physice concurrat, ob ipsum quoque Deus voluntatem moraliter praemovere dici potest, si tamen actus liber, ad quem motus necessarius voluntatis allicit, honestus est.

Quare universim statui potest, Deum, ut ad actus vitales intellectus et voluntatis, qui actum liberum praevertunt, physice concurrit, voluntatem ad actum liberum praemovere. Tunc autem haec moralis praemotio est moralis praedeterminatio, quum vi suae causalitatis consensum voluntatis infallibiliter inducit.

Porro praedeterminationem moralem ad actum liberum non esse necessarium, aliis sepositis vel inde patet, quod ab intima ratione actus liberi excludatur. Illa siquidem natura sua inducit necessitatem intrinsecam illis actibus propriam, qui ex appetitu naturali ante rationis deliberationem oriuntur.

Dem. Praedeterminatio physica voluntati vel necessaria affirmatur ob imperfectionem virtutis agendi, ut nempe per ipsam compleatur quoad unum actum solum, vel ideo necessaria esse

statuitur, ut ad speciem aut exercitium actus determinetur, vel necessitas praedeterminationis inde petitur, quod secus concursus Dei aut quoad speciem aut quoad individuum determinatus esse non posset. Atqui ex nullo horum capitum necessitas praedeterminationis physicae inferri potest.

Non potest inferri ex primo capite. Indifferentia enim, quae voluntati liberae, qua tali inest, non dicit imperfectionem, sed perfectionem virtutis agendi, qua haec pluribus diversisque actibus edendis par est, seu non dicit virtutem, quae ad plures diversos actus compleri potest, sed dicit virtutem, quae ex intrinseca sua vi et perfectione plures diversos actus ponere potest. Ergo praedeterminatio voluntati necessaria non est, ut ad unum ex pluribus, ad quos compleri possit actibus, reipsa compleatur.

Et certe derivari ex hoc capite necessitas praedeterminationis nequit, quin evidenter destructa jaceat libertas. Haec enim in eo consistere nequit, quod voluntas compleri vel ad hunc vel ad istum actum possit, sed in eo est, quod voluntas potestatem sufficientem ac completam virtutem habeat vel ad hunc vel ad istum actum, ideoque actum ponat potestate, qua alium etiam ponere potuisset.

Nec inferri ex altero capite necessitas praedeterminationis potest. Nam voluntas libera non dicit potentiam sufficientem ad plures actus simpliciter, sed dicit potentiam se ipsam determinandi ad unum potius, quam ad alium actum. Quare praedeterminatio necessaria ipsi non est ad specificationem et exercitium actus. Revera necessariam affirmare ad hunc finem eam non possumus, quin eo ipso affirmemus, voluntatem tantum agere ut determinatam ad unum, ac numquam agere, ut indifferentem ad plura, et determinationem ad id, quod agit, semper ab extrinseco, numquam ab intrinseco esse.

Atque hac consideratione motus est Ledesma de aux. a. 8. concl. 3, ut praedeterminationem non a solo Deo, sed simul a voluntate etiam fieri doceret; hac enim doctrina salvari opinatur libertatem actus, ad quem est praedeterminatio. At componi haec doctrina cum principiis scholae thomisticae non potest.

Nam primo concursus praevius, praemotio, praedeterminatio a solo Deo fieri theorema est ab universa illa schola receptum. Imo si praedeterminatio a Deo simul et voluntate fieret, concursu

simultaneo fieret, ac falsum esset, concursum praevium per se et essentialiter ad omnem efficientiam causae secundae necessarium esse.

Praeterea, ut concursus praevius universim est principium effectivum actionis causae secundae, ita praedeterminatio nominatim est principium effectivum actus voluntatis. Ad ipsam proinde voluntas ut principium effectivum referri nequit.

Denique praedeterminatio ideo admittitur, ne voluntas indeterminata praeexistens aliquid determinatum operari concipienda sit. Voluntas vero ante praedeterminationem est indeterminata. Ergo efficere praedeterminationem non potest.

Restat tertium caput; nimirum quum concursus divinus ex voluntate libera, ut quae determinata ad unum non est, determinationem suam desumere nequeat, necesse est per solam divinam voluntatem determinetur. Hujusmodi autem determinatio necessario cohaeret cum praedeterminatione voluntatis. Sed neque haec illatio quidquam valet.

Sicut voluntas libera prius natura quam libere agat, intelligitur in actu completo potens ad operandum, ita Deus prius natura, quam cum voluntate concurrat, intelligendus est paratus ad concurrendum et quantum in ipso est, antecedenter offerens concursum. Offert vero Deus voluntati liberae concursum secundum ipsius naturam et capacitatem, ideoque quoniam voluntas capax est plurium diversorum actuum, offert ipsi tot species concursus, quot sunt species actuum, quos relate ad objectum aliquod propositum elicere valet. Id enim fieri omnino necessarium est, nisi affirmare velimus, voluntatem ad eum solum actum potentiam habere, ad quem concursus oblatus antecedenter determinatus est, et alium actum operari non posse, quum indifferentiae ipsi propriae non respondeat aliquid in concursu divino oblato. Quare determinatio concursus divini, spectato actu primo voluntatis liberae, a voluntate divina fit, fundamentum tamen praebente voluntate creata, in ordine suo secundum propriam suam naturam et capacitatem proxime ad agendum disposita. Concursus autem divinus in actu secundo et ut exhibitus ad extra, quoad speciem actus et quoad exercitium determinatur non a sola voluntate divina, sed ab ejus cum voluntate humana conjunctione, ita ut haec actum eliciendo, illa ex vi antecedentis decreti cooperando cum ipsa concursum

determinet. Ita autem si res habet, necessarius sane non est concursus Dei praevius ad extra et prius natura in voluntate creata receptus.

Thesis LXXXIX.

Nominatim necessitas praedeterminationis physicae ex eo non probatur, quod ipsa non admissa salva non sit dignitas Dei, primae omnium causae.

Dem. Negata praedeterminatione physica, inquiunt theologi a nobis dissentientes, determinatio voluntatis affirmanda est esse non a Deo, ut a prima causa, sed a sola voluntate prius natura se determinante, quam Deus in eam influat. Admittenda igitur illa necessario est, ne veritas in discrimen adducatur, quam omnes amplectimur, Deum nempe esse primam omnium causam.

Facile liquet, nullam esse hanc argumentationem. Nam idem est determinatio voluntatis ad actionem et ipsa ejus actio. Ut igitur haec ratione concursus simultanei a Deo ut a prima causa est, ita et illa. Scilicet rejecta licet praedeterminatione physica, cum adversariis tamen nostris profitemur, determinationem voluntatis creatae a Deo, ut a prima causa esse, et quidem ex eadem causa id profitemur, ex qua ipsi idem profitentur. Nam nobiscum et ipsi docebunt, dependentiam immediatam, essentialem, et quae per se sit, determinationis creatae voluntatis a Deo, causa prima, non ex concursu praevio, sed ex simultaneo esse.

Verum, dices, negata praedeterminatione physica, saltem asserendum est, voluntatem creatam primo se determinare, quod pariter dignitati primae causae repugnare videtur. Si primo se determinare idem tibi est, quam principaliter et independenter se determinare ac ita causare, falsum est, asserendum id nobis esse, si praedeterminationem physicam repudiemus. Si autem primo se determinare, sumitur de ordine temporis aut naturae, distinctione opus est. De ordine temporis intellectum, asserendum id nobis esse, falsum est. De ordine naturae intellectum, asserendum idem nobis esse, verum est, si adverbium primo sumitur negative, falsum autem si accipitur positive.

Si enim adverbium primo negative sumitur, propositio illa hunc fundit sensum, voluntatem creatam se determinare, nullo praecedente influxu alius causae natura prius agentis. Si autem

positive accipitur, hic prodit sensus, voluntatem creatam prius natura suam causare determinationem, natura posterius eandem Deum causare. Illud verum, hoc falsum est, quia determinatio ista simul natura a Deo et creata voluntate fit. Sunt quidem, qui prius natura voluntatem creatam, posterius natura Deum in determinationem voluntatis influere opinantur, ea ducti ratione, quod duplicis voluntatis concursus ad eandem actionem intelligi nequeat, nisi alterutra ab altera determinata sit, quum secus non per se, sed per accidens et casu conjungerentur; at opinio haec falsa, et ratio adjecta invalida est.

Falsa illa, tum quia determinatio voluntatis creatae magis essentialiter a Deo, quam a voluntate ipsa creata pendet, ideoque in nullo signo priori ut procedens ab hac sola cogitari potest, tum quia concursus divinus ordine causalitatis subsequens concipi non potest, quin simul concipiendus sit inutilis. Et invalida haec. Nam Deus praenoscens, quid homo, concursu oblato, operaturus sit, destinata voluntate decrevit, cum ipso ad operationem illam concurrere, et vi hujus decreti in ipso instanti determinationis influxum suum cum influxu voluntatis sine ullo ordine causalitatis, et relatione ulla prioris et posterioris in eo fundata conjungit. In quo nihil est, quod perfectioni divinae voluntatis contrarium sit. Licet enim haec prior non sit in causando, est tamen prior spectato modo causandi et perfectione; et quamvis prior non sit in causando, id tamen locum non ideo obtinet, quia a voluntate humana pendet, et ab ejus influxu determinatur, sed tantum ideo, quia concursum actionemque suam secundum indigentiam voluntatis humanae determinat.

Thesis XC.

Ex his nullo negotio assequimur, ad actus etiam supernaturales voluntatis necessarium non esse concursum praevium, vel praedeterminationem physicam.

Dem. Haec veritas ipsa theologorum Thomistarum professione firmatur. Non alia enim ex causa ad actus supernaturales postulant praevium ejusdem ordinis concursum, quam quia necessarius hic est ex generali ratione actionis causae secundae.

Et profecto eadem est, servata proportione, dependentia essentialis voluntatis creatae a Deo, causa prima supernaturali, quae

est ejusdem a Deo, causa prima naturali dependentia. Ergo si haec non flagitat concursum praevium, neque illa eam requirere potest.

Quae autem specialiter contra necessitatem praedeterminationis physicae ad actus supernaturales pugnant, partim jam thesi 30. adduximus, partim alibi adducenda erunt.

Ad hujus veritatis propugnationem nota, confundendam non esse gratiam praevenientem cum concursu praevio; hic enim illam sequitur, ut in ordine naturae vires naturales sequitur; ac praeterea non est, ut illa, motio vitalis, sed motio non vitalis, et ab extrinseco tantum agente impressa et recepta.

Unde apparet ineptum esse argumentum, quo pro praedeterminatione physica ex eo pugnatur, quod initium salutis non possit esse ex nobis. Uti hoc argumento non possent, si ut par est, concursum praevium a gratia praeveniente distinguerent.

Liquet etiam ineptum esse, quod quandoque dicunt, rejecto concursu praevio cogi nos contra catholicam doctrinam primatum boni operis libero arbitrio, non autem gratiae adscribere. Scilicet rejecto concursu praevio profitemur tamen, primo in ordine causalitatis operari gratiam praevenientem, quae omnia nostra bona opera antecedit ac in suo genere est eorum causa principalis. Firmissime autem persuasum nobis simul est, idem non esse gratiam praevenientem et concursum praevium. Praeterea primatus non significat prioritatem in ordine causalitatis, sed exhibet prioritatem in ordine dignitatis et virtutis. Num hanc autem negare adiguntur, qui respuunt concursum praevium?

Nullum quoque momentum est in objectione, hominem nempe, si concursus praevius rejiciatur, in negotio salutis habere aliquid proprium contra illud Apostoli: Quid habes, quod non accepisti. Atqui si haec, reponimus, ad concursum generalem, ad quem praemotio refertur, pertinent, peccator quoque dicere potest: Quid habeo, quod non accepi a Deo, quum quidquid egerim, Deus fecit, ut agerem concursu praevio et efficaci. Caeterum necessarium haud est admittere concursum praevium, ut profiteri possimus, omnia a Deo nos habere, quae cum salute nostra connexa sunt. Omnia siquidem praevenienti et adjuvanti ejus gratiae debemus; ipsas quoque actiones nostras bonas ab eo, ut auctor gratiae est, per ejus simultaneum concursum possidemus.

Thesis XCI.

Necessitas praedeterminationis physicae praeterea eo excluditur, quod, ratione ducta actuum, qui peccata sunt, consectaria ista habet improbanda, imo prorsus reprobanda.

Dem. Si praedeterminatio physica ad actus voluntatis necessaria est, affirmandum est, Deum, ut voluntatem physice praedeterminat ad actus bonos, ita quoque eandem physice praedeterminare ad actus malos.

Consectaria, quae ex hac doctrina fluunt, recenset Suarez l. 3. de auxil. c. 46. Potissima sunt haec:

1. Nulla ratio reddi potest, ob quam Deus peccatum permittat potius, quam impediat.

Omnes rationes, ob quas Deus peccata permittere vulgo dicitur, fundamenti instar hanc supponunt, Deum peccata permittere, ut incolumis perfecte voluntati sit libertatis suae usus; hac enim non supposita, peccata Deo non essent occasiones tantum bene faciendi, sed media per se ad certos quosdam fines volita. Atqui haec ratio, admissa praedeterminatione physica ad actus malos, nequit subsistere. Nam praedeterminatio aut tollit libertatem, aut non. Si primum, permissio in ipsa fundata non conservat, sed destruit libertatem. Si alterum, quum Deus non magis auferat libertatem, voluntatem ad bonum praedeterminando, quam quum ad malum eam praedeterminat, conservatio libertatis non potest esse ratio permissionis in praedeterminatione fundatae.

2. Eadem voluntate et efficacia Deus hominem facit velle turpia et honesta.

Deus facit nos velle et agere honesta, quia voluntatem praedeterminat ad ea volenda, quae honesta sunt. Ergo dicendum quoque est, Deum facere nos velle turpia, quia voluntatem praedeterminat, ut sepositis bonis superioribus temporalia et sensibilia bona prosequamur.

3. Deus voluntate efficaci Judam praedeterminavit, ut Christum tradere vellet.

Nam omne id, ad quod Deus concursu simultaneo concurrit, ab ipso concursu praevio efficaciter praedeterminatur. Atqui Deus cum Juda concursu simultaneo concurrit ad volendum vendere Christum, ipsumque reipsa vendendum.

4. Deus absoluta voluntate ex se vellet hominum peccata.

Quamvis non aeque primo et per se rei proprietates, quam ipsam rem velimus, attamen, quoties rem absolute et simpliciter volumus, toties non possumus non velle etiam proprietates rei cum ipsa necessario conjunctas. Atqui Deus efficaci voluntate vult actiones hominum cum omnibus earum circumstantiis realibus ac toto eo, quod necessario ad eas spectat, et vult, ut homines eas ponant. Quare si cum iis necessario malitia peccati conjuncta est, hanc quoque efficaci voluntate vult. Reponere quidem solent, malitiam cum actu peccaminoso conjunctam, non cadere in ipsum ut est a Deo volitus et praedeterminatus, sed ipsum comitari, ut est fluens a voluntate. Responsio tamen haec ad rem tum solum esset, quum quis diceret, Deum volendo peccatum hominis peccare, ad rem autem non est, quum affirmatur tantum, Deum efficaciter velle peccatum hominis.

5. Deus vere et proprie non permitteret peccatum.

Inprimis permittere peccatum est permittere actum, qui peccatum est. Nam id Deus dicendus est permittere, quod prohibet. Prohibet autem actum, qui est peccatum. Ergo hunc permittit. Atqui in opinione, quam expendimus, hunc vult. Deinde posita praedeterminatione ad actum, qui peccatum est, nec in Dei, nec in hominis potestate est impedire, quominus malitia peccati sequatur. Atqui illud solum vere et proprie permitti dicitur, quod et a permittente et ab eo, cui fit permissio impediri potest, libere tamen non impeditur. Denique si Deus voluntatem praedeterminat ad eliciendum actum peccati, a fortiori rationem determinat ad judicium, quo ea in eodem instanti statuit, hoc esse volendum, ideoque praedeterminando voluntatem praedeterminat eam ad volendum deficere a recta regula rationis. Haec autem determinatio a Deo provenire dici nequit, quin eo ipso dicatur, Deum velle, ut voluntas velit deficiendo a regula morum, adeoque peccet. Sicut igitur Deus non permittit solum, sed omnino vult, ut voluntas libera sequatur praedictum judicium rationis, ita non permittit solum, sed omnino vult peccatum.

6. Deus esset causa peccati.

Voluntas Dei efficax est causa eorum, quae Deus vult absolute et simpliciter. Absolute autem vult Deus hominem peccare, hunc enim vult facere, quod sine peccato facere nequit. Prae-

terea Deus est causa omnium, quae facit facere. Facit autem facere peccatum. Imo voluntas eliciens peccatum ideo est peccati sui causa, quia efficaciter se determinat ad id, quod sine peccati malitia velle nequit. Quare Deus etiam, quia vult et facit, ut voluntas velit et faciat, quod sine peccato facere nequit, est causa peccati. At nonne simili argumento effici posset, Deum concursu simultaneo esse causam peccati? Minime; quamvis enim Deus ad omne id, quod in peccato materiale est, concurrat, attamen ad actum peccati voluntatem non impellit, sed solum sinit eam ad illum se determinare, ac ex parte sua tantum offert concursum indifferentem ex generali lege non subtrahendi causis secundis cooperationem ipsis necessariam ipsarumque naturae consentaneam. Hinc non obstante, quod determinatio voluntatis ad objectum prohibitum sine concursu Dei non fiat, attamen propria istius origo et radix est voluntas creata, et ideo ipsa sola causa peccati; non autem Deus, utpote qui neque malum, neque aliquid, quocum necessario connexum ipsum est, intendit, sed tantum voluntatem, in quam partem voluerit, se flectere sinit.

7. Deus esset non physica tantum, sed etiam moralis causa peccati.

Nam quidquid consensum voluntatis antecedit et prae ipso rationem causae moralis habet, a Deo praedeterminatum est. Quare non physica solum, sed moralis est consensus causa. Quod ne per concursum simultaneum idem obtinere censeas, nota, Deum concursu simultaneo nullam causam praemovere ad actionem, sed cum actione concurrere concursu dumtaxat concomitante, dato non ex peculiari et efficaci intentione voluntatem in consensum inducendi, sed ex generali intentione cum causis secundis secundum earum exigentiam concurrendi.

Jam vero haec consectaria improbanda et omnino reprobanda esse, sane demonstratione opus non habet.

Thesis XCII.

Hoc argumentum novum robur accipit inprimis a testimoniis scripturae et a doctrina concilii tridentini.

Dem. part. I. Sap. 14. 9. legimus, odio esse Deo impium et impietatem ejus. Aperte falsum id esset, si Deus actus, a quibus inseparabilis est malitia peccati, ita amat, ut et

ab aeterno eos fieri absoluta voluntate beneplaciti disposuerit, et in tempore eos ab hominibus poni efficaci praedeterminatione faciat.

Ecclesiast. 15. 11, 12. Spiritu sancto inspirante scriptum est: Non dixeris: Per Deum abest, quae enim odit, ne feceris. Non dicas: Ille me implanavit; non enim necessarii ei sunt homines impii. Pone peccatorem physice ad actum peccati praedeterminari, pleno is jure diceret: Per Deum abest. Nec enim impedire potest, ne praedeterminationem recipiat, nec impedire, ne ea recepta in consensum peccaminosum ruat. Pleno deinde jure is diceret: Ille me implanavit, praedeterminatione intellectus ad judicium, objectum pravum volendum esse, me decipiendo, et praedeterminatione voluntatis ad actum peccaminosum me ad peccatum inducendo. Nec denique verum esset, necessarios Deo non esse homines impios; praedeterminatione enim ad actus, qui sunt peccata, Deus manifestat, indigere se actibus, quibus homines impii fiunt, ut opera providentiae suae exequutioni mandet.

Denique, caeteris missis, Jacob. 1. 13. 14. monemur: Nemo quum tentatur dicat: quoniam a Deo tentatur (tentor); Deus enim intentator malorum est; ipse autem neminem tentat. Unusquisque vero tentatur a concupiscentia sua abstractus et illectus. Tentatio certe non fertur in malitiam actus, sed in actum, cui malitia conjuncta est. Quod caeterum aperte etiam Apostolus docet, quum a concupiscentia tentari nos dicit, quae utique tantum inclinando ad actum, qui malus est, tentare potest. Tentaret igitur Deus, si ad actum induceret, cui malitia conjuncta est, imo ad eum praedeterminaret.

Dem. part. II. Concilium tridentinum sess. 6. can. 6. damnat dicentes, „non esse in potestate hominis vias suas malas facere, sed mala opera ita ut bona Deum operari non permissive solum, sed etiam proprie et per se, adeo ut sit proprium ejus opus non minus proditio Judae, quam vocatio Pauli.“ Ergo

1. in hominis potestate est, utique libera, actus facere, quibus redditur malus. Jam vero difficile id componitur cum doctrina de praedeterminatione ad actus, qui sunt peccata. Si enim haec sibi constat, homo nec potestatem habet arcendi praedeterminationem ad actum, qui est peccatum, nec potestatem habet efficiendi, ne malitia sequatur actum.

2. Deus mala non operatur proprie et per se, sed permissive solum. Id autem vix et ne vix quidem consistere potest, si admittitur physica praedeterminatio ad actus, qui sunt peccata. Atqui, dices, constat sibi plane doctrina tridentina, admissa licet praedeterminatione physica. Solum permissive enim mala Deum operari, affirmari de actu tantum potest, ut malus est; omnes siquidem necessario fatentur, actum ipsum materialem Deum per generalem concursum facere. Sed praedeterminationis physicae propugnatores sane non negant, malitiam actus a Deo tantum permitti. Profecto id non negant, at rationem, qua nitantur, assignare non valent. Repugnat enim, malitiam solum permissive esse a Deo, nisi actus ipse permissive tantum a Deo est. Itaque concilium docet, Deum mala operari, sed eo modo, ut non proprie et per se, sed tantum permissive ea operetur, concursu proinde tali, qui prohibet, quominus quidquam praeter puram permissionem divinae voluntati tribuamus. Caeterum sensum definitionis concilii ex eo colligis, quod contra Calvinum editus sit, qui non asseruit, malitiam esse opus Dei, sed tantum actus, a quibus malitia separari nequit, in Deum praeordinantem et praedeterminantem referendos, ita ut voluntas Dei proprie et per se hos actus velit.

3. Non ita est proprium opus Dei proditio Judae, sicut vocatio Pauli. Nescio, qua ratione tueri id praedeterminationis assertores valeant. Merito Suarez op. cit. l. 3. c. 47. scribere nobis videtur: „Sicut Paulus quoad bona opera unicuique dicit: Quis enim te discernit? ita cum eadem veritate et proprietate id dicere possumus juxta illam sententiam de operante malum, quia illud prius intelligunt esse dictum a Paulo propter praedeterminationem praeviam efficacem; ergo si eandem dat Deus ad malum opus, ipse est, qui discernit male operantem a caeteris; ergo aeque proprie operatur Deus in homine malum opus ac bonum. Unde sicut bene operanti dicitur: Quid gloriaris quasi non acceperis? ita male operanti dici potest: Quid accusaris, quasi non acceperis?“ Forte differentiam ex eo repetunt, quod in bono opere moralis habeatur Dei efficientia, quae non sit in malo opere. Verum, ne dicamus, non de hac, sed de physica nunc agi, supra monstravimus, Deum moralem etiam causam esse operis mali, si praedeterminatio physica ad omne opus necessaria esse statuitur. Aut in eo differentiam ponunt, quod Deus per se bonitatem, non autem malitiam in actus

inferat. At ut influit in actum bonum quidquid necessarium est, ut bonus sit, ita in actum malum influit, quidquid necessarium est, ut malus sit, ut scilicet actus sit, quem malitia sequitur et comitatur. Ut nimirum Deus praedeterminatione voluntatis facit eam velle objecta honesta, unde actus directe bonus est, ita eadem facit eam velle objecta delectabilia, annexa habentia turpitudinem, unde actus inseparabilem malitiam habet.

Thesis XCIII.

Deinde a Patrum, nominatim Augustini ac discipulorum ejus doctrina.

Dem. In ss. Patrum operibus persaepe legimus, Deum non impellere ad furta, adulteria ac similia vitia, ipsum non inducere nec trahere hominem ad peccandum. Multo autem minus est impellere, inducere et trahere ad peccata, quam ad ea praedeterminare. Dicta illa de formali peccato accipienda esse haud infitiamur, simul tamen contendimus, intelligenda etiam esse de actibus, quibus inest malitia peccati; impelli enim homo et induci et trahi ad peccata nequit, nisi impellatur, inducatur et trahatur ad hos actus, et eadem ratione, qua ad hos, ad peccata etiam formalia impellitur et trahitur.

Patres deinde docent, hominem in peccata non prolabi inexpugnabili Dei judicio, sed malum fieri propria animi et voluntatis suae inductione, ac non alii, sed sibi adscribere debere defectionem a gratia. „Non est bonae ac solidae fidei, inquit Tertullianus de exhort. castit. c. 2., sic omnia ad Dei voluntatem referre, et ita adulari sibi unumquemque dicendo, nihil fieri sine jussione ejus, ut non intelligamus, aliquid esse in nobis ipsis. Caeterum excusabitur omne delictum, si contenderimus nihil fieri a nobis sine Dei voluntate, et ibit definitio ista in destructionem totius disciplinae etiam ipsius Dei, si aut quae non vult de sua voluntate producat, aut nihil est, quod Deus non vult. . . . Ita nostra est voluntas, quum malum volumus adversus Dei voluntatem, qui bonum vult. Porro si quaeris, unde venit ista voluntas, qua quid volumus adversus Dei voluntatem, dicam: Ex nobis ipsis.“ Jam haec, quaeso, explices, si voluntas Dei praedeterminat voluntatem humanam ad actum peccaminosum.

Item Ambrosius in hexaem. l. 1. c. 8.: „Tu ipse es, inquit, causa improbitatis, tu ipse dux flagitiorum tuorum atque incentor criminum. Quid alienam naturam accersis ad excusationem tuorum lapsuum? Utinam te ipsum non impelleres, utinam non praecipitares, utinam non corrueres, aut studiis immoderatioribus aut indignatione, aut cupiditatibus, quae nos innexos velut quibusdam retibus tenent. . . Illa cavenda, quae ex nostra voluntate prodeunt delicta juventutis et irrationabiles passiones corporis. Quorum igitur nos sumus domini, horum principia extrinsecus non requiramus, nec derivemus in alios, sed agnoscamus ea, quae proprie nostra sunt; quod enim possumus non facere si nolumus, hujus electionem mali nobis potius debemus, quam aliis adscribere.“ Haec proferre Ambrosius non poterat, siquidem humanam voluntatem ad actus, qui mali sunt, divinitus praedeterminatam credidisset.

Augustini et discipulorum ejus testimonia adduceremus, nisi huic muneri a nobis thesi 31. satisfactum jam esset. Testimoniis ibi adductis addi possunt, quae leguntur de lib. arb. l. 1. c. 11.; l. 3. c. 2.; de peccat. mer. et rem. l. 2. c. 19.; conf. l. 12. c. 11. Habent tamen quaedam ex Augustini operibus, quae objiciant, eadem fere, quibus Calvinianos quoque abusos esse constat. Maxime huc pertinent de grat. et lib. arb. c. 30. sq. et cont. Julian. l. 5. c. 3., ubi Deus non solum per patientiam, sed etiam per potentiam malos interdum indurare docetur.

Verum primo liquet, haec nullatenus de modo agere, quo Deus universim in omnes actus peccatorum influat, sed de modo, quo Deus interdum se ad quaedam peccata habet, quo fit, ut haec simul poenae rationem induant. Deinde hic modus, quatenus aliquid positivi continere potest, non est determinatio voluntatis in ipsa effecta, sed determinatio proveniens ex objecto mediante intellectu, ita autem ut ex parte Dei nulla inductio directa et propria locum habeat. Tribus igitur modis ex communi theologorum sententia exponi Augustini, et scripturarum ac aliorum Patrum similia dicta possunt.

Primo Deus dicitur hominem in reprobum sensum dare et indurare, quia noscens, hominem, nisi abundantiori gratia fulciatur, lapsurum, ei hanc gratiam denegat. Quamvis porro nulla hic operatio proprie dicta interveniat, attamen permissio, quum justo Dei judicio in poenam sit, operationis instar exhibetur.

Secundo idem dicitur, quia Deus noscens, hominem bonis temporalibus ob malitiam abusurum, non desinit porro ea conferre. In quo, quum positiva quaedam operatio intercedat, quasi induratio quaedam positiva est.

Tertio idem dicitur, quia Deus daemonem permittit, gravissime hominem tentare et multiplici ratione decipere. Quod quum accidit, ex parte daemonis habetur positiva inductio ad peccatum, ex parte Dei autem tantum permissiva. Solet hoc quoque Deo per exaggerationem aliquam adscribi, quia daemonem non retinet, sed fraena ei relaxat (Cf. Augustinum de civ. Dei l. 20. c. 19.; lib. 83. quaest. 68.; ad Simplic. l. 1. q. 2.; ep. 105.).

Thesis XCIV.

Divus Thomas quoque, quin umquam docuerit, Deum praedeterminare voluntatem ad actus, qui peccata sunt contrarium docet.

Dem. Alvarez ostensurus, Thomistarum doctrinam esse divi Thomae doctrinam, maxime insistit iis, quae tradit angelicus doctor in II. dist. 37. q. 2. a. 2. Fatemur, nihil nos in his invenire, quo praevius aliquis motus, ne dicam praedeterminatio physica voluntatis peccantis innuatur. Legimus utique, „quidquid sit entitatis et boni in actu, a Deo procedere mediante voluntate", at idem hoc est, quam quod communis theologorum doctrina habet, nempe Deum mediantibus causis secundis earum effectus operari; scilicet non quia in ipsas, sed quia cum ipsis ut causa prima agit. Quod Alvarez quoque concedere adigitur, nisi s. Thomam immediatum ac simultaneum concursum negasse affirmare velit. Legimus praeterea, Deum causam actionis, „in qua malum consistit, esse secundum quod influit esse, posse et agere, et quidquid perfectionis in agente est", at idem ii quoque docent, qui rejecto praevio concursu, simultaneum tantum admittunt, imo Alvarez etiam, hoc maxime concursu Deum dare agere, concedere debet.

Allegant Thomistae praeterea de malo q. 3. a. 2. 3.; urget hos nominatim P. F. Dummermuth op. cit. p. 142. Liceat nobis inprimis articulum primum citare, quem isti aut omittunt, aut praetervolant. Angelici doctoris quaestio est: Utrum Deus sit causa peccati. Duobus modis, inquit, aliquis causa peccati

est, nempe vel quod ipse peccat, vel quod alium peccare facit. Neutro autem modo Deus potest esse causa peccati. Quum de primo dubium moveri non possit, jam quid de altero statuat Thomas, videndum est. Peccatum consistit in aversione voluntatis creatae ab ultimo suo fine. Nequit autem Deus, quum ipse sit ultimus finis et summum bonum, voluntatem alicujus facere averti ab ultimo fine. Ergo non potest Deus esse causa peccati. Atqui, subsumimus, si Deus faceret te agere actum, quo peccares, converteret te ad objectum ultimo fini repugnans, ideoque faceret ut ab ultimo fine avertereris. Quare s. Thoma doctore nefas est asserere, voluntatem physice praedeterminari ad actum, quo peccatur.

Hinc mira nemini accidet haec Thomae ad primam objectionem responsio: „Deus dicitur tradere aliquos in reprobum sensum vel inclinare voluntates in malum, non quidem agendo vel movendo, sed potius deserendo vel non impediendo; sicut si aliquis non daret manum cadenti, diceretur esse causa casus illius. Hoc autem Deus ex justo judicio facit, quod aliquibus auxilium non praestat, ne cadant.“ Cum his compone, si vales physicam praedeterminationem ad actum peccati. Sed de actione peccati propria quaestio est, quam art. 2. s. Thomas ponit: Utrum actio peccati sit a Deo.

Quod in hoc articulo docet, id unum hoc est, Deum vere esse principium actus peccati, ut actus est. Atqui id omnes docemus, quotquot defendimus necessitatem concursus simultanei ad omnes actiones causarum secundarum. Quo igitur jure asseritur, Deum esse praedeterminatione physica principium actus peccati? De hac ne somniasse quidem angelicum doctorem ostendit, quod ibidem scribit, nimirum, si a voluntate pravae potius quam bonae exeant actiones, id non ex motione primi moventis, sed ex defectu et dispositione secundi agentis explicandum esse. Falsum enim id est, si Deus voluntatem ad quamvis actionem in particulari praedeterminat, quum hoc admisso, a praedeterminatione adaequata ratio petenda esset, cur voluntas in actionem prorumpat, quam sine peccato agere nequit.

Sensisse P. F. Dummermuth videtur, parum se et opinionem a se defensam proficere his duobus articulis, quibus ex professo s. Thomas quaestionem nostram tractat, et hinc in subsidium vocat a. 3., in quo quaeritur, utrum diabolus sit causa peccati: Respondet ad hanc quaestionem, diabolum causam peccati moralem tantum „per modum persuadentis tantum“, non

autem proprie causam esse, ad ipsumque non se habere per modum „perficientis“ peccatum. Quod probat hoc argumento: Causa perficiens et propria voluntarii actus est solum id quod operatur interius. Hoc autem nihil aliud esse potest, quam ipsa voluntas sicut causa secunda, et Deus sicut causa prima. Cujus ratio est, quia actus voluntatis nihil est aliud quam inclinatio quaedam voluntatis in volitum, sicut et appetitus naturalis nihil est aliud quam inclinatio naturae ad aliquid. Inclinatio autem naturae est et a forma naturali et ab eo, quod dedit formam. Ergo motus voluntatis procedit directe et a voluntate et a Deo, qui est voluntatis causa, qui solus in voluntate operatur, et voluntatem inclinare potest in quodcumque voluerit. Deus autem non est causa peccati. Relinquitur ergo quod nihil aliud sit directe causa peccati humani, nisi voluntas. Haec porro arbitratur iste auctor „non convenire cum sententia concursus simultanei“, sed „omnino convenire cum sententia Thomistarum“. At nonne totidem verbis angelicus doctor scribit: „Causa perficiens et propria voluntarii actus est ipsa voluntas sicut causa secunda et Deus sicut causa prima?“ Atqui de solo simultaneo concursu hoc valet. Nonne totidem verbis dicit: „Motus voluntatis procedit directe et a voluntate et a Deo?“ Atqui hoc quoque de solo simultaneo concursu dici potest. Sed dices, s. Thomas scribit, Deum solum in voluntate operari; certe, ad exclusionem nempe cujusvis alius causae a voluntate creata distinctae, non autem ad exclusionem ipsius voluntatis creatae. Scribit praeterea s. Thomas, objiciendo prosequeris, Deum posse voluntatem inclinare in quodcumque voluerit; nemo de hoc dubitat, sed ipsum hoc praestare praedeterminatione physica et maxime ad peccatum, angelicus doctor et hic negat, et in articulo primo negat, quum ad haec Augustini: „Manifestum est, Deum operari in cordibus hominum, inclinando voluntates eorum in quodcumque voluerit, sive ad bonum sive ad malum“, valere vult responsionem, quam supra adduximus.[1])

[1]) Idem dictum Augustini sibi objicit Thomas 1. 2. q. 79. a. 1. ac „sic intelligendum esse, reponit, quod in bonum quidem directe inclinet Deus voluntatem; in malum autem, inquantum non prohibeat; tamen hoc etiam contingere ex merito praecedentis peccati.“ Et de verit. q. 22. a. 8. ad 2. illud dicit „non esse intelligendum, quasi Deus malitiam impartiatur, sed quia, sicut apponit gratiam, unde in-

Jam quaedam adducamus ex divo Thoma, quibus diserte nos instruit, Deum ad actus, qui peccata sunt, nequaquam voluntatem physice praedeterminare. Quaestionem, utrum Deus sit causa peccati, denuo tractat angelicus doctor 1. 2. q. 79. a. 1. Respondet, Deum „non posse alicui directe vel indirecte esse causam peccati.“ Duobus modis, ait, aliquis alicui causa peccati esse potest, directe nempe voluntatem ejus inclinando ad peccandum, et indirecte, eum a peccato non retrahendo, quum retrahere et potest et debet. Atqui non potest Deus directe esse homini causa peccati, quum ipsi nequeat esse causa discedendi ab ordine, qui est in Deum ut finem. Nec indirecte causa esse potest, quum, si auxilium ad evitandum peccatum subtrahit, id agat secundum ordinem suae sapientiae et justitiae. Itaque, quum inclinare ad peccandum non sit inclinare ad malitiam peccati formaliter, sed sit inclinare ad actum, qui sine peccato poni nequit (Cf. ibid. q. 75. a. 1.), negat s. Thomas, Deum posse inclinare hominem ad actum, cui conjuncta est malitia peccati, ideoque a fortiori, Deum posse hominem ad hujusmodi actum praedeterminare.

Cum his jungamus aliud ejusdem s. doctoris testimonium, quo simul evidenter monstratur, immerito omnino P. F. Dummermuth ad a. 3. q. 3. de malo provocare, quasi Thomistarum opinionem de physica voluntatis praedeterminatione ad actum peccati contineret. Quaerit nempe Aquinas 1. 2. q. 80. a. 1., utrum diabolus sit homini directe causa peccandi. Respondet: „Causa peccati non potest esse diabolus, sed sola propria voluntas.“ Nam „peccatum actus quidam est. Unde hoc modo potest esse aliquid directe causa peccati, per quem modum aliquis directe est causa alicujus actus, quod quidem non contingit nisi per hoc, quod proprium principium illius actus movet ad agendum. Proprium autem principium actus peccati est voluntas, quia omne peccatum est voluntarium. Unde nihil potest directe esse causa peccati, nisi quod potest voluntatem movere ad agendum. Voluntas autem a duobus moveri potest, uno modo ab objecto . . .; alio modo ab eo, quod interius inclinat voluntatem ad volendum; hoc autem non est, nisi vel ipsa voluntas, vel Deus. Deus autem non potest esse causa peccati. Relinquitur ergo, quod ex hac parte sola

clinatur hominum voluntas ad bonum, ita subtrahit quibusdam, qua subtracta inclinatur voluntas eorum ad malum.“

voluntas hominis sit directe causa peccati ejus.“ Num scribere potuisset auctor allegatus, quae scripsit op. cit. p. 144. sq., si haec apertissima Thomae verba citasset loco eorum, quae ad 1. habet, et ex istis interpretationem accipiunt?

Itaque rata divi Thomae doctrina est, Deum non praedeterminare voluntatem ad actum peccati, et ideo solum non esse directam causam peccati, quod nullo modo voluntatem interius ad actum peccati inclinet.

Thesis XCV.

Cum hoc cohaeret, quod caeteroquin certum nobis videtur, theologos Thomistas perperam de eo gloriari, quod ipsorum de physica voluntatis creatae ad actus suos praedeterminatione opinio sit ipsissima angelici doctoris sententia.

Dem. Dabunt Thomistae, s. Thomam alienum ab opinione, voluntati creatae ad agendum physica praedeterminatione opus esse, existimandum esse, si nullam ejusmodi praedeterminationem ad actus peccati agnovit. Jure igitur cum praecedente thesi connexum esse asserimus, perperam ipsos s. Thomam velut vadem suae opinionis sibi vindicare. Sed potiora, quibus probare conantur, opinionem suam auctoritate s. Doctoris ratam esse, brevi examini subjiciamus.

Plures inprimis a Didaco Alvarez afferuntur textus, qui non sunt ad rem. Sic quodlib. 12. q. 3. a. 4., ubi Thomas scribit, „a providentia Dei omnia esse praedeterminata et ordinata“; in quo dicto nihil est, quod ad praedeterminationem physicam voluntatis spectat. Item p. 1. q. 116. a. 1., ubi docetur, omnia, quae hic per accidens agantur, „reduci in aliquam causam praeordinantem, quae est providentia divina.“ Tum p. 1. q. 105. a. 1. ad 3., ubi de causis naturalibus agens Thomas affirmat, eo ipso, quod Deus has ad determinatos effectus ordinaverit, posse eum „etiam determinatos effectus producere per se ipsum sine quocumque alio“. Nec non p. 1. q. 25. a. 5. ad 1. Sensus eorum, quae hic dicit, evidenter est hic: Deus, spectata ipsius potentia secundum se potest alia facere, quam quae praescivit et praeordinavit se facturum; spectata vero eadem, prout exsequitur imperium voluntatis, non potest alia facere, quum operatio Dei subjaceat ipsius praescientiae et praeordinationi.

Pertinent huc quoque p. 1. q. 23. a. 1. ad 1.; de verit. q. 5. a. 5. ad 1.; cont. gent. l. 3. c. 90.; quibus in locis s. Thomas de aliquo dicto Joannis Damasceni de fid. orth. l. 2. c. 30. exponendo agit. His nempe in locis, auctore Didaco Alvarez, Aquinas dicit, „Damascenum non quamcumque nostrorum actuum praedeterminationem negare voluisse, sed eam dumtaxat, quae sit cum impositione necessitatis", ideoque „aperte indicat, Deum actus nostros praedeterminare, absque impositione tamen necessitatis". Sed non rite haec illum affirmare, sola textuum illorum lectio monstrat. Satis de his, nunc de aliis, qui rem attingere videntur.

Profert citatus auctor de auxil. l. 3. disp. 22. §. 11. haec angelici doctoris p. 1. q. 19. a. 3. ad 5.: „Causa, quae ex se est contingens, oportet ut determinetur ab aliquo exteriori ad effectum; sed voluntas divina, quae ex se necessitatem habet, determinat se ipsam ad volitum, ad quod habet habitudinem non necessariam." Verum praedeterminationem physicam haec non complectuntur. Sane sensus verborum Aquinatis est: Causa, quae ex se id habet, ut possit agere et non agere, atque hoc agere aut aliud agere, determinatione aliqua, a principio aliquo ab ipsa distincto proveniente indiget; non vero causa, quae ex se necessitatem habet ideoque actus est, actus autem, qui ad terminum relatione reali et necessaria non refertur, ut est voluntas divina respectu omnium, quae a Deo distincta sunt. Fatemur igitur, a s. Thoma hic doceri, voluntatem humanam, ut agere possit, aliqua determinatione a principio extrinseco, seu distincto ab ipsa indigere, negamus autem hac doctrina contineri opinionem thomisticam de praedeterminatione physica; ac jure id nos negare, apparebit, si expendatur, quod „de motivo voluntatis" a Thoma 1. 2. q. 9. disseritur.

In primo articulo constituit, „intellectum movere voluntatem, quantum est ad determinationem actus, quae est ex parte objecti, repraesentando nempe ei objectum suum."

In secundo, „appetitum sensitivum movere voluntatem ex parte objecti, quatenus nempe homo passione aliqua commotus quaedam sibi convenientia apprehendit, quae talia non apprehendit extra influxum passionis constitutus."

In tertio, „voluntatem per hoc, quod velit finem, movere se ipsam ad volendum ea, quae sunt ad finem." Ubi notat, „non eodem modo voluntatem moveri ab intellectu et a se ipsa, sed ab

intellectu quidem moveri secundum rationem objecti, a se ipsa vero quantum ad exercitium actus secundum rationem finis."

In quarto docet, „voluntatem, secundum quod moveatur ab objecto, manifestissime moveri posse ab aliquo exteriori"; verum etiam „eo modo, quo moveatur quantum ad exercitium actus, adhuc necesse esse ponere voluntatem ab aliquo principio exteriori moveri." Voluntas siquidem movet se ipsam, „inquantum per hoc, quod vult finem, reducit se ipsam ad volendum ea, quae sunt ad finem." Quare, ut movere se ipsam possit, necessarium est, ut ipsa primum mota sit. „Unde necesse est ponere, quod in primum motum voluntatis voluntas prodeat ex instinctu alicujus exterioris moventis."

In sexto denique probat, „humanam voluntatem non posse nisi a Deo solo, ut ab exteriori principio moveri." Motus voluntatis, inquit, est ab intrinseco, sicut et motus naturalis. Naturales autem motus non potest causare, nisi id quod rei naturalis aliquo modo est causa. Quare motum etiam voluntatis nonnisi illud principium extrinsecum causare potest, quod est causa voluntatis. Atqui solus Deus est causa voluntatis. Nam primo voluntas est potentia animae rationalis, quae a solo Deo causatur. Secundo voluntas habet ordinem ad universale bonum. Ergo is tantum ejus causa esse potest, qui est universale bonum et dare potest inclinationem universalem; solus autem Deus est universale bonum.

Ex his collige, motum voluntatis primum, qui necessarius est, ut voluntas se ipsam movere possit, esse a Deo,[1]) atque in voluntate nihil aliud esse, quam inclinationem ipsius in finem universalissimum, id est in bonum universale. Quod luculentius adhuc s. Thomas declarat solvendo objectionem, fore, ut voluntas humana numquam ad malum moveretur, si moveretur a solo Deo. „Deus, reponit angelicus doctor, movet voluntatem hominis, sicut

[1]) Nota, quod dicimus, motum primum voluntatis esse a Deo, seu ut s. Thomas dicit, Deum ut universalem motorem movere voluntatem ad universale objectum, non autem a Deo esse praemotionem ad illum motum. Voluntas enim movetur a Deo, motu in ea ab ipso, non autem ab alia re producta. Possunt huc referri, quae scribit Thomas de verit. q. 22. a. 5. ad 8.: „Forma recepta in aliquo non movet illud, in quo recipitur; sed ipsum habere talem formam est ipsum motum esse; sed movetur ab exteriori agente."

universalis motor ad universale objectum voluntatis, quod est bonum, et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle. Sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est verum bonum, vel apparens bonum. Sed tamen interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum, sicut in his, quos movet per gratiam."

Duplicis igitur praemotionis divinae mentionem facit Aquinas, unius, quae necessaria est, ut voluntas se determinare ad aliquid possit, et quae nullo modo ad determinatum actum est, alterius, quae ad determinatum actum est, ad actum nempe supernaturaliter bonum. Sed neque illa, neque haec praedeterminatio est. Non illa, quia non est ad actum determinatum, sed sub ipsa homo pro lubitu se determinat; non haec, quia quamvis ea sit ad actum determinatum, attamen, ut loquitur s. Thomas 1. 2. q. 62. a. 3., „inclinatio gratiae non imponit necessitatem, sed habens gratiam potest ea non uti et peccare." Atque hoc, puto, ne Thomistas quidem in dubitationem adducturos esse, non solum quia admittunt gratiam sufficientem non praedeterminantem, sed etiam quia actui vitali, cujusmodi est actus primus voluntatis, rationem praedeterminationis adscribere nequeunt. Nihil igitur in his articulis continetur, quod ad praedeterminationem physicam pertineat. Exploratum proinde aestimandum est, ex eo solo, quod s. Thomas affirmat, voluntatem humanam nonnisi motam a Deo aliquid velle posse, aut voluntatem humanam, quia ex se contingens est, determinari a Deo debere, nihil omnino inferri posse, quo fulciatur doctrina de praedeterminatione physica.

Ex his solvi fere omnia possunt, quae P. F. Dummermuth ad testimonium idem provocans, quod a Didaco Alvarez prolatum diximus, disserit p. 146. sq. Sed subsequentem etiam quaestionem angelici doctoris percurrere opportunum est, maxime quod testimonium aliquod continet, quod illo auctore asseverante, „inter principaliora documenta" a Thomistis „merito recenseatur".

In hac quaestione, quae est de modo, quo voluntas movetur, articulo primo Thomas demonstrat, hominis voluntatem ferri naturaliter in bonum et ultimum finem, et in ea, quae conveniunt suae naturae. Sicut nempe principium intellectualium motuum est aliquid naturaliter cognitum, ita „principium motuum voluntariorum est aliquid naturaliter volitum. Hoc autem est bonum

in communi, in quod voluntas naturaliter tendit.“ Quod fusius explicat de verit. q. 22. a. 5. „Voluntas, inquit, quaedam natura est, ideoque inveniri in ipsa debet non tantum quod ipsius est, ut voluntas est, sed etiam, quod ipsius est, ut natura est. Cujuslibet autem naturae creatae est, „ut a Deo sit ordinata in bonum, naturaliter appetens illud.“ Quare et voluntati inest naturalis quidam appetitus boni ipsi convenientis et praeterea voluntas id habet, ut appetat aliquid secundum propriam determinationem, et minime ex necessitate, quod postremum ipsi convenit, ut voluntas est. Qualiter autem se habet ratio naturae ad rationem voluntatis, taliter se habent ea, quae voluntas naturaliter vult, ad ea, quae non ex natura, sed ex propria sui determinatione vult. Ut igitur natura est fundamentum voluntatis, ita quod naturaliter haec appetit, est principium ac fundamentum caeterorum. „In appetibilibus autem finis est fundamentum et principium eorum, quae sunt ad finem. . . . Et ideo quod voluntas de necessitate vult quasi naturali inclinatione in ipsum determinata, est finis ultimus, ut beatitudo et ea, quae in ipso includuntur, ut est cognitio veritatis, et alia hujusmodi; ad alia vero non de necessitate determinatur naturali inclinatione, sed propria dispositione absque necessitate.“

In secundo articulo demonstrat, voluntatem de necessitate moveri ab objecto illo, quod est universale bonum, ab ipsa scilicet beatitudine, non autem a particulari bono, quod voluntas potest non velle.“

In tertio ostendit, „voluntatem, quum sit spiritualis in homine potestas, non necessario et universaliter ab inferiori appetitu moveri.“ Scilicet, inquantum ratio manet libera et passioni non subjecta, intantum voluntatis motus, qui manet, non ex necessitate tendit ad hoc, ad quod passio inclinat. „Et sic aut motus voluntatis non est in homine, sed sola passio dominatur; aut si motus voluntatis sit, non ex necessitate sequitur passionem.“

Jam ad quartum accedimus articulum, ad eum nempe, quem inter „principaliora documenta“ recensent Thomistae. Thesis, quam probandam sibi s. Thomas sumit, est haec: „Quum voluntas sit activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter ad multa se habens, non necessario a Deo movetur, qui cuncta movet secundum propriae naturae dispositionem.“ Quaenam sint illa multa, ad quae indifferenter voluntas se habet, explicat angelicus doctor de verit. q. 22. a. 6. Voluntas nempe indeterminate

se habet „respectu trium, scilicet respectu objecti, respectu actus, respectu ordinis in finem.“ Respectu objecti „est indeterminata quantum ad ea, quae sunt ad finem“, atque ideo „est in potestate ejus appetere hoc vel illud“. Respectu actus est indeterminata, „quia circa objectum determinatum potest uti actu suo, quum voluerit vel non uti; potest enim exire in actum volendi respectu cujuslibet, et non exire.“ Atque hinc est, „quod voluntas potest velle et non velle. Respectu ordinis ad finem, voluntas est indeterminata, „inquantum voluntas potest appetere id, quod secundum veritatem in finem debitum ordinatur, vel secundum apparentiam tantum.“ Ex quo „sequitur indeterminatio voluntatis, qua bonum potest vel malum appetere.“ Quare quoad haec omnia motio divina non est necessitatem secum ferens, nec complectitur quidquam per se indeterminationem voluntatis auferens. Id vero num de praedeterminatione physica dici potest? Minime; ea enim per se determinat actum, et determinando actum per se determinat etiam voluntatem respectu objecti et respectu ordinis in finem.

Praedeterminationem physicam per se determinare actum, concedit P. F. Dummermuth, determinare autem voluntatem respectu objecti negat, atque hac de causa praedeterminationem actus liberi esse censet. De hac opinione, quam aperte falsam esse arbitramur, disputare, nostrum non est; unice quaerendum nobis est, num haec sit s. Thomae sententia.

Duplex, inquit iste auctor, a s. Thoma cont. gent. l. 1. c. 82. distinguitur indifferentia seu indeterminatio, quae alicui virtuti convenire potest, una, quae ipsi ex parte sui, altera, quae ipsi ex parte ejus, ad quod dicitur, convenit. Si ipsi ex parte sui convenit, id non est sine potentialitate in ipsa. Si autem ipsi ex parte objecti seu termini, non autem ex parte sui convenit, id non ad imperfectionem virtutis, sed ad ejus eminentiam pertinet. Scribit haec s. Thomas solvens objectionem, Deum non posse affirmari libere quaedam velle, quin potentialitas in ipso ponatur. Quare sensus alius non est, quam in eo differe libertatem divinam a creata, quod non sit ut haec, potentia aliquem actu ponendi aut non ponendi, aut alium ponendi, sed potestas actus puri, qui est voluntas, velut terminum suum aut esse, aut non esse aut aliter esse creaturarum habendi; ac indifferentiam voluntatis divinae, non ut creatam potentiae volendi convenire, quae nulla in Deo

est, sed actui puro volendi, et in eo sitam esse, quod hic actus ex se et per se nullam determinatam relationem ad res a Deo distinctas dicat (Cf. thesim 17.).

Jam vide, quid ex hac veritate, quam certe non soli Thomistae propugnant, inferat P. F. Dummermuth: „Quando s. Thomas dicit, voluntatem esse activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa, de illa indifferentia loquitur ipse, quae voluntati convenit ex parte ejus ad quod dicitur, non vero de illa indifferentia, quae ei convenit ex parte sui.“ Quaenam est hujus asserti ratio? Non alia, quam haec: S. Thomas voluntatem dicit esse activum principium non determinatum ad unum. Jam vero id quidem verum est de voluntate non determinata ex parte termini, non autem de voluntate non determinata ex parte sui, „sic enim habet rationem principii passivi, quod in potentia est, quod determinari indiget.“ Atqui hoc s. Thomas nullibi docet, indifferentiam scilicet voluntatis creatae ad volendum vel non volendum denotare potentiam passivam ipsius ad recipiendum vel non recipiendum actum, contra sexcenties docet, esse potentiam voluntatis ad semetipsam determinandam ad volendum vel non volendum vel aliter volendum. In illo ipso, quem citavimus, a. 6. q. 22. de verit. scribit: „Esse animae non est determinatum a se ipsa; sed ipsa determinat sibi suum velle.“

Comparandam praeterea idem ille auctor p. 166. propositionem, de qua agitur, dicit cum hoc testimonio de verit. q. 24. a. 14.: „Voluntas hominis non est determinata ad aliquam unam operationem, sed se habet indifferenter ad multas; et sic quodammodo est in potentia, nisi mota per aliquid activum, quod in ea interius operatur, quod est ipse Deus.“ Debuisset et hic, ut alibi, integrum non autem truncatum afferre textum. Verba nempe Thomae sunt: „nisi mota per aliquid activum, vel quod ei exterius repraesentatur, sicut est bonum apprehensum, vel quod in ea interius operatur, sicut est ipse Deus.“ Etiamsi detur, ut auctor alibi vult, non disjunctive, sed copulative exponendam esse hanc propositionem, summum ea docemur, quod omnes tenemus, voluntatem esse potentiam excitatione indigentem, ac excitari posse interiore operatione Dei.

His constitutis ad probationem s. Thomae transeamus. Deus, ait, utpote qui naturam rerum non corrumpit, sed servat, omnia

movet secundum eorum conditionem, ita „quod ex causis necessariis per motionem divinam sequuntur effectus ex necessitate, ex causis autem contingentibus sequuntur effectus contingentes.“ Ergo, quoniam „voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa, sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus ejus contingens, et non necessarius, nisi in his, ad quae naturaliter movetur.“ Ne repetamus argumentationem jam institutam ex ipso hoc textu ita inferimus: Deus non ita movet voluntatem, ut ea motu hoc necessario determinetur ad unum, sed ut ei indifferentia maneat ad plures motus, atque ideo motus ipsius sit contingens. Ergo motus hic non est praedeterminatio physica.[1]) Novimus equidem Thomistas illud „ex necessitate“ non sumere tamquam appositum describens et explicans notionem determinationis, sed ipsum sumere tamquam appositum contrahens eandem, adeo ut sensus sit, Deum determinare quidem voluntatem ad unum, attamen non necessario, id est salva ipsius libertate et indifferentia. Verum illud „determinat ad unum“ aut opponitur isti „non determinatum ad unum“, aut non. Si opponitur, appositum „ex necessitate“ potest tantum esse describens et explicans. Si autem non opponitur, aliam indifferentiam s. Thomas in consequente prae oculis habet, quam in antecedente, adeo ut sensus sit, quamvis Deus ad unum determinet et indifferentiam auferat, attamen haec indifferentia non ea est, in qua libertas consistit. Et revera P. F. Dummermuth asserit, in antecedente argumenti s. Thomam de indifferentia voluntatis loqui, quae est ex parte termini, in consequente autem indifferentiam prae oculis habere, quae est ex parte ipsius voluntatis, qua est principium, non activum, sed receptivum. Sed quis adscripserit angelico doctori hanc

[1]) Ad objectionem, actum in dominio voluntatis esse non posse, si sine Dei operatione fieri nequeat, quum voluntas non sit domina divinae operationis, respondet s. Thomas de pot. q. 7. a. 7. ad 13.: „Voluntas dicitur habere dominium sui actus, non per exclusionem causae primae, sed quia non ita agit in voluntatem, ut illam ex necessitate ad unum determinet, sicut determinat naturam. Et ideo determinatio actus relinquitur in potestate rationis et voluntatis.“ Ac de malo q. 6. declarat, idem esse, Deum movere voluntatem secundum ejus conditionem, non ex necessitate, quam ipsum eam movere ut indeterminate se habentem ad multa. Tum continuo infert: „Patet ergo, quod si consideretur motus voluntatis ex parte „exercitii actus, non movetur ex necessitate“, utique quia semper movetur ut indeterminate se habens.

propositionem: Quia voluntas est principium activum indifferenter se habens ad plures terminos, ideo movet ipsam ad unum actum, qui tamen ex parte termini necessitatem non habet? Atqui non quaeritur, num hic actus ex parte termini necessitatem habeat — hanc quaestionem Thomas habuerat a. 1. —, sed num ex parte moventis Dei necessitatem habeat.[1]) Deinde indifferentia ex parte objecti seu termini voluntati competit tantum antecedenter ad ablationem indifferentiae ex parte sui ipsius. Hac enim indifferentia per determinationem divinam ablata, voluntas non est amplius indifferens respectu termini, quum actus, ad quem determinata est, formam suam ex termino habeat, et sub hoc respectu necessario ad eum referatur.

Hinc falsum omnino foret, quod s. Thomas scribit, voluntatis a Deo motae motum manere contingentem; nam contingens non est ducta ratione voluntatis, cujus est, quum ipsa sit principium non activum, sed passivum, ab ipsaque, ut indifferens est ad agendum vel non agendum vel aliter agendum non sit productus; nec contingens est ex parte termini, quum licet a termino non sit necessario provocatus, attamen ad eum necessariam relationem dicat.[2]) Sed potest, dices, alium actum voluntas habere. Si ad alium praedeterminatur, certe, sed haec praedeterminatio, si non accedat, minime.

Habent nihilominus in hoc articulo Thomistae, quo opinionem suam comprobatam existimant, responsionem nimirum Aquinatis ad hanc objectionem: „Possibile est, quo posito non sequitur impossibile. Sequitur autem impossibile, si ponatur, quod voluntas id non velit, ad quod Deus eam movet, quia secundum hoc operatio Dei inefficax esset.“ Reponit igitur: „Dicendum, quod si Deus movet voluntatem ad aliquid, impossibile est poni, quod voluntas ad illud non moveatur. Non tamen est impossibile sim-

[1]) Certe actus a voluntate cum indifferentia judicii elicitus non est necessarius ab intrinseco, sed nondum ideo est contingens, quum possit esse necessarius ab extrinseco. Non minor autem est necessitas, quae ab extrinseco immittitur, quam quae ab intrinseco ab innata determinatione potentiae ad unum provenit.

[2]) Aliud est, voluntatem ferri in objectum ut necessarium, aliud vero, eam ferri necessario in objectum. Illud supponit judicium de necessitate objecti seu cognitionem necessitatis ejusdem, hoc vero minime, sed ad hoc satis est, ut voluntas ab extrinseco determinetur ad volendam bonitatem objecti veram aut apparentem.

pliciter. Unde non sequitur, quod voluntas a Deo ex necessitate moveatur."

Nemo utique dicet, angelicum doctorem responsione sua objectionem non solvere, sed confirmare voluisse. Confirmasset autem, nisi ut objectio, ita et responsio procederet ex suppositione motus divini. Quare praesuppositione hac facta, objectio quidem actum voluntatis dicit necessarium simpliciter, responsio autem non necessarium simpliciter. Quum autem, praesuppositione ista facta, actus affirmatur simpliciter necessarius, asseritur motus divinus ipsa sua natura vinculo necessario cum actu voluntatis conjunctus. Ergo quum eadem praesuppositione facta actus negatur simpliciter necessarius, negatur motus divinus intrinseca sua natura cum voluntatis actu cohaerere ideoque negatur esse praedeterminatio physica. Et tamen motum voluntatis necessarium dicit s. Thomas. Profecto, sed necessitate, quae ejus contingentiae non opponitur, non proinde antecedente, sed consequente. Si enim Deus movet voluntatem motu, quocum voluntas cooperatur, repugnat, ut voluntas ad id non moveatur, ad quod eam Deus movet.

Cum aliis Thomistis P. F. Dummermuth ad praedeterminationem physicam ex mente s. Thomae probandam adducit varia testimonia, quibus angelicus doctor sententiam suam de immutatione voluntatis creatae a Deo exponit; atque ex his „tam manifesto illam sequi affirmat, ut a nemine, nisi praejudiciis occupato negari possit, hanc fuisse s. Thomae sententiam p. 125. sq." Potissimum locum esse censet de verit. q. 22. a. 8. Hunc igitur brevi examini subjiciamus. Quaestio angelici doctoris est: Utrum Deus voluntatem cogere possit.

Respondet, „Deum posse immutare voluntatem de necessitate, non tamen posse eam cogere. Quantumcumque enim, ait, voluntas immutetur in aliquid, non dicitur cogi in illud." Nam velle aliquid est inclinari in illud, cogere autem est facere contra inclinationem ejus, quod cogi dicitur. Jam vero Deus immutans voluntatem aufert unam inclinationem, et confert aliam. Hinc nihil facit contrarium inclinationi actu existenti, sed tantum aliquid contrarium inclinationi praeteritae.

Ex hoc collige, saltem quod hunc articulum attinet, falsum esse, quod P. F. Dummermuth scribit, pro eodem Thomam sumere movere et immutare voluntatem. Immutatio quidem

voluntatis aliqua motio est, sed non omnis motio voluntatis est ejus immutatio.

Posse autem Deum immutare ex eo demonstrat Aquinas, quod „ipse in voluntate operatur, sicut in natura;[1]) unde sicut omnis actio naturalis est a Deo, ita omnis actio voluntatis, inquantum est actio non solum est a voluntate ut immediate agente, sed a Deo ut a primo agente, qui vehementius imprimit. Unde sicut voluntas potest immutare actum suum in aliud, ita et multo amplius Deus." Scilicet, quia voluntas actum suum immutare potest, ideo etiam Deus, et quidem a fortiori id potest. Nam actio voluntatis non solum ab ipsa, sed etiam a Deo et quidem ut a prima causa, ideoque immediate et principaliter est. Eadem igitur actio, quae a voluntate est, proprie, effective et physice a Deo est. Et eadem actio, quae hoc modo a Deo est, etiam a voluntate, ut a principio intrinseco est; et quidem simul, non autem prius a solo Deo, quum agatur de actione voluntaria, quae repugnat esse voluntate non operante.

Quid igitur in his sapit praedeterminationem physicam? Forte dictum „qui vehementius imprimit?" Comparativo hoc tantum declaratur, potiorem et magis essentialem esse influxum Dei in actionem voluntatis, quae est aliquid inhaerens in voluntate, ideoque simul fit et imprimitur, quam influxus ipsius voluntatis.

Ad tertium jam accedit Thomas, ad explanandum nempe modum, quo Deus voluntatem immutare potest. Primo, inquit, immutare eam potest „movendo tantum, quando scilicet voluntatem movet ad aliquid volendum, sine hoc quod formam aliquam imprimat voluntati. sicut sine appositione alicujus habitus quandoque facit, ut homo velit hoc, quod prius non volebat." Secundo immutare eam potest „imprimendo aliquam formam in ipsam voluntatem; sicut enim ex ipsa natura, quam Deus voluntati dedit, inclinatur voluntas in aliquid volendum, ita ex aliquo superaddito, sicut est gratia vel virtus, inclinatur ulterius ad volendum aliquid aliud, ad quod prius non erat determinata naturali inclinatione."

---

[1]) De immutatione voluntatis agit s. Thomas, quae fit per modum causae efficientis: de qua in sequenti articulo dicit, nullam creaturam „posse directe agere in voluntatem, ut eam immutet necessario vel qualitercumque inclinet, sed Deum tantum posse"; quamvis creatura „possit indirecte aliqualiter inclinare voluntatem, non tamen necessario immutare"; mediante nempe propositione objecti.

Haec autem inclinatio superaddita vel est perfecta, vel imperfecta. Si perfecta est, facit necessariam inclinationem in id, ad quod determinat, sicut per naturam de necessitate inclinatur voluntas in appetendum finem, et sicut in beatis caritas perfecta inclinat sufficienter in bonum, non solum quantum ad finem ultimum, sed etiam quantum ad ea, quae sunt ad finem. Si autem imperfecta est, ut contingit in viatoribus, voluntas ab ea inclinatur quidem, non tamen ex necessitate.

Quid, denuo quaerimus, in his sapit praedeterminationem physicam? Non habuit P. F. Dummermuth, quod carperet Bellarminum de grat. et lib. arb. l. 4. c. 11. scribentem, duo his docere s. Thomam, voluntatem immutari a Deo posse, primo efficienter et physice motu ipsius et determinatione ad unum, deinde efficienter quidem sed mediante aliqua forma, quam imprimat in voluntate, tertium autem, nempe praedeterminationem physicam minime videntem. Nec habuit, quod carperet Suarium de aux. proleg. 1. c. 4. hunc Aquinatis textum citantem, ut s. Thomam ostenderet existimasse, posse voluntatem, positis omnibus ex parte intellectus ad libere volendum requisitis, a Deo ita moveri, ut ex necessitate et non libere velit. Nam revera id docet hoc in loco s. Thomas. Nihil vero juvat P. F. Dummermuth assertio, angelicum in fine articuli explicare, quomodo voluntati necessitas imponi possit a Deo. Quae enim in fine articuli ponuntur, pertinent tantum ad explicandum secundum modum, quo id fieri possit, non autem primum et potissimum attingunt.[1]) Quum autem

[1]) Intelligimus, Thomistis displicere debere, sententiam, Deum stante integro judicio de objecto ex se indifferente seu non necessario, voluntatem ita movere posse, ut motu simpliciter necessario in ipsum feratur, angelico doctori adscribi. Cum hac sententia enim componi nequit opinio de praedeterminatione physica libertatem minime laedente. Hinc Bannez actionem liberam definivit actionem a voluntate elicitam circa objectum per judicium rationis indifferens propositum. „Nullus, inquit Suarez, quod ego viderim, ante Dominicum Bannez illam definitionem actionis liberae tradidit.“ Et revera judicium illud, s. Thoma p. 1. q. 83. docente, est quidem radix et origo libertatis in actu, non autem formalis ejus libertas. Radix enim formae non est ipsa forma. Deinde duo sunt consideranda in eodem judicio, actus et ejus objectum. Actus certe, ut antecedit voluntatem, non est formaliter liber, ideoque esse nequit forma actum voluntatis denominans liberum. Objectum autem, licet de se indifferens sit, non potest esse forma, a qua actus liber dicatur, quum formalis libertas non sit proprietas objecti, sed intrinseca proprietas voluntati operantis in-

addit idem auctor, „caetera, quae habeat s. Thomas in hoc articulo, manifestissime sententiam praedeterminationis physicae ostendere, sed haec omnia consulto praetermisisse Suarium“, in asserendo modum excedit.

Sed dicta sufficiant, ne ad idem usque redire cogamur. Restat, ut paucis de textibus dicamus, ad quos Billuart dissert. 8. a. 3. §. 3. provocat, ut probet s. Thoma auctore, libertatem et contingentiam actuum nostrorum maxime a voluntate divina, tamquam a causa prima et primo libero esse, ita ut Deus, ut est causa immediata entis ita sit causa immediata contingentiae et libertatis actuum. Universim de citatione hujus auctoris notamus, ipsum textus fere afferre non integros, sed truncatos, ea nempe omittere, quae aperte monstrant, aliam ac omnino diversam esse Aquinatis mentem, quam quae ipsi ab illo tribuitur.

Allegat inprimis p. 1. q. 19. a. 8., ubi docetur, cum efficacitate voluntatis divinae consertum esse, ut non modo fiant, quae Deus fieri velit, sed eo etiam modo fiant, quo Deus ea fieri velit; velle autem Deum, ut ordo sit in rebus ad complementum universi, quaedam fieri necessario, quaedam contingenter. Bene quidem; sed quomodo hanc voluntatem exequutioni mandat Deus? A s. Thoma responsum accipe: „Et ideo quibusdam effectibus aptavit causas necessarias, quae deficere non possunt, ex quibus effectus de necessitate proveniunt; quibusdam aptavit causas contingentes defectibiles, ex quibus effectus contingenter proveniunt. Non igitur propterea effectus voliti a Deo eveniunt contingenter, quia causae proximae sunt contingentes, sed propterea quia Deus voluit eos contingenter evenire, contingentes causas ad eos praeparavit.“ Scilicet contrarium ejus, quod Billuart Thomam docuisse asserit, hoc in loco habes expressum (Cf. quodlib. 12. q. 1. a. 3. ad 1.).

Idem prorsus repetendum est de alio loco comp. theol. c. 140. Quod autem tertium spectat locum p. 1. q. 22. a. 4., unum ab angelico doctore hic discimus, „modum nempe contingentiae et necessitatis cadere sub provisione Dei“. Qua autem ratione id fiat, nobis minime dicitur.

haerens, ideoque ad libertatem praeter indifferentiam objecti, quae ut fundamentum supponitur, requiritur indifferentia intrinseca potentiae, a qua proxime actus ipse indifferens et liber denominatur.

Sed ex philosophicis quoque operibus Thomae documenta quaedam adducit Billuart; ut l. 1. periherm. lect. 14.: „Voluntas divina intelligenda est ut extra ordinem entium existens, velut causa quaedam profundens totum ens et omnes ejus differentias. Sunt autem differentiae entis possibile et necessarium, et ideo ex ipsa voluntate divina originantur necessitas et contingentia in rebus.“ Nescio, cur citationem hic abrumpat Billuart, quum Thomas, nullo puncto interposito scribendo prosequatur „et distinctio utriusque secundum rationem proximarum causarum. Ad effectus enim, quos voluit necessarios esse, disposuit causas necessarias; ad effectus autem, quos voluit esse contingentes, ordinavit causas contingenter agentes, id est potentes deficere.“

Nihil quoque ipsum juvisset provocare ad verba ex lect. 3. lib. VI. metaphys. Arist., nisi omisisset haec ad rem inprimis et maxime pertinentia: „Secundum enim, quod unicuique dare voluit contingentiam vel necessitatem, praeparavit ei causas medias, ex quibus de necessitate sequatur vel contingenter. Invenitur igitur uniuscujusque effectus, secundum quod est sub ordine divinae providentiae, necessitatem habere. Ex quo contingit, quod haec conditionalis est vera: Si aliquid est a Deo provisum, hoc erit. Secundum autem quod effectus aliquis consideratur sub ordine causae proximae, sic non omnis effectus est necessarius, sed quidam necessarius et quidam contingens secundum analogiam suae causae. Effectus enim in suis naturis similantur causis proximis, non autem remotis, ad quarum conditionem non pertingunt. Sic ergo patet, quod quum de divina providentia loquimur, non est dicendum solum, hoc est provisum a Deo, ut sit, sed hoc est provisum a Deo, ut contingenter sit, vel ut necessario sit.“

Thesis XCVI.

Potiori imo jure il, qui praemotionem physicam respuunt, afferre auctoritatem angelici doctoris possunt.

Dem. Clariora quaedam ex operibus s. Thomae adducimus; in II. dist. 28. q. 1. a. 1.: „Non esset homo liberi arbitrii, nisi ad eum determinatio sui operis pertineret, ut ex proprio judicio

eligeret hoc aut illud.“ In hoc testimonio, reponit P. F. Dummermuth p. 347. sq., rejicit s. Thomas errorem Jovinianorum et Manichaeorum. Quaestio autem est, an ad hominem ut ad primum determinantem pertineat determinatio sui operis, quae ex hoc testimonio solvi non potest. Atqui solvi potest. Si enim physica praedeterminatio admittitur, determinatio nullo modo ad hominem ut determinantem, sed tantum ut ad determinatum pertinet, et Deus eo ipso, quod est primus sensu thomistico determinans, etiam unicus est. Praeterea etiam de Pelagianis ibidem agit s. Thomas, ac eo solo nomine vituperat eorum doctrinam, quod non solum opus quodlibet ex determinatione liberi arbitrii dependens posuerint, quod approbatur a. s. Thoma, sed quod etiam opera meritoria, non superaddita gratia, ex eadem determinatione liberi arbitrii dependere affirmaverint, quod reprobatur ab angelico doctore. Num vero praedeterminationem physicam admiserunt Pelagiani?

Jam supra proposuimus haec de verit. q. 22. a. 6. ad 1.: „Esse animae non est determinatum a se ipsa, sed ab alio; sed ipsa determinat sibi suum velle, et ideo quamvis esse sit immutabile, tamen velle est indeterminatum, ac per hoc in diversa flexibile.“ Anima determinat sibi suum velle, et inde inferas velle ipsius esse indeterminatum. Vide quam remotus s. Thomas a thomistica doctrina sit, voluntati esse necessariam praedeterminationem physicam, quum ex se sit indeterminata. Vim, quae inest huic textui, non minuit P. F. Dummermuth ad verba s. Thomae: „anima determinat sibi suum velle“ adjiciens: „quia velle naturali inclinatione non est determinatum“, sed potius auget. Nam ducta ratione hujus adjectionis s. Thomas ita ratiocinatus est: Velle animae naturali inclinatione non est determinatum; ergo sibi determinat suum velle; non autem ut Thomistae: ergo indiget praedeterminatione physica.

Addimus hoc testimonium in II. dist. 25. q. 1. a. 1. ad 1.: „Electio salvatur in Deo hoc modo, quod abjiciatur id, quod imperfectionis est, et retento eo, quod ad perfectionem pertinet. Quod enim post inquisitionem consilii electio fiat, hoc imperfectionis est et accidit libero arbitrio prout est in natura ignorante, unde secundum hoc in Deo non salvatur; sed quantum ad hoc (salvatur) quod determinatio sui actus non est sibi ab alio, sed a se ipso, unde ipse verissime sui operis dominus est, et propter hoc etiam

in littera dicitur, quod liberum arbitrium aliter in Deo, quam in aliis invenitur.“ His respondet objectioni: In Deo liberum arbitrium esse non posse, quum actus proprius liberi arbitrii, nempe electio in ipso esse nequeat; electionem enim sequi consilium, consilium autem esse inquisitionem quandam cum quodam rationis discursu, quod Deo non competat. Quare aperte requirit ad essentiam libertatis humanae voluntatis, ut ea sit domina sui actus, seu ut determinatio actus non sit ab alio, sed ab ipsa.

Hanc doctrinam non esse sententiae physicae praedeterminationis contrariam, evidens censet P. F. Dummermuth p. 342. sq. ex doctrina, quae habetur in corpore articuli. Ita autem, ipso auctore, res exponenda est: „Liberum arbitrium in Deo salvatur quantum ad hoc, quod determinatio sui actus non est sibi ab alio, sicut contingit in agentibus cognitione carentibus, quae agunt per naturam, sed est a se ipso, quod solum in habentibus intellectum est. Haec duo conveniunt etiam libero arbitrio creato; determinatio enim agentis liberi creati ad actionem est a cognitione conjuncta, et non a cognitione separata sicut in his quae agunt per naturam.“ Verum evidens potius est, hanc non posse esse verborum Thomae, quae attulimus, interpretationem. Sed considerem mus et nos doctrinam corporis articuli.

Quaerit angelicus, utrum in Deo sit liberum arbitrium. Nihil agit, inquit, nisi secundum quod est in actu, ideoque quidquid agit, oportet sit determinatum ad alteram partem. „Determinatio autem agentis ad aliquam actionem oportet, quod sit ab aliqua cognitione praestituente finem illi actioni.“ Porro hanc cognitionem quaedam quidem agentia in semetipsis, quaedam autem, non in semetipsis, sed tantum in suo auctore habent. In semetipsis cognitionem finis et ordinem mediorum ad ipsum sola intellectualia entia habent, caetera eam in suo auctore habent. „Et inde est, quod judicium de actione propria est solum in habentibus intellectum, quasi in potestate eorum constitutum sit eligere hanc actionem vel illam. Unde et dominium sui actus habere dicuntur. Et propter hoc in solis intellectum habentibus liberum arbitrium invenitur, non autem in illis, quorum actiones non determinantur ab ipsis agentibus, sed a quibusdam aliis causis prioribus.“ Scilicet in solis entibus intellectualibus liberum arbitrium invenitur, quoniam in ipsorum potestate constitutum est eligere hanc vel illam actionem, atque hac de causa dominium sui actus

habent. Hinc ipsorum actus non determinantur a prioribus causis, sed ab ipsis. Perspicuum haec reddunt, quam non solum contorta, sed plane falsa sit expositio, de qua agimus.

Sed aliud est in hoc eodem loco, quo dicta denuo confirmantur et illustrantur. Tertio loco solvendum sibi hoc argumentum ponit angelicus doctor: „Ad libertatem requiritur, ut quis sit dominus sui actus. Sed cujuscumque agentis actus ab aliquo priore agente causatur, ipse agens non est dominus sui actus. Quum igitur cujuslibet creaturae actus in causam priorem reducatur, quae est ipse Deus, qui omnia opera nostra in nobis operatur, videtur quod liberum arbitrium in creatura nulla inveniatur.“[1])

Solvit autem hunc in modum: „Deus operatur in omnibus, ita tamen quod in unoquoque secundum ejus conditionem. Unde in rebus naturalibus operatur sicut ministrans virtutem agendi, et sicut determinans naturam ad talem actionem. In libero autem arbitrio hoc modo agit, ut virtutem agendi sibi ministret, et ipso operante liberum arbitrium agat, sed tamen determinatio actionis et finis in potestate liberi arbitrii constituitur, unde remanet sibi dominium sui actus, licet non ita sicut primo agenti.“ Aliis verbis Deus operatur in omnibus agentibus, ita vero, ut in naturalibus rationem habeat determinantis actionem et finem, in liberis vero agentis quidem et operantis, sed non determinantis actionem et finem, quum determinatio actionis et finis sit in potestate liberi arbitrii, et hinc libero arbitrio quod determinationem et finem attinet dominium sui actus conveniat, quamvis non sicut primo agenti, quum agens liberum creatum, utpote essentialiter a primo agente dependens, non possit dominium sui actus habere tale, quale primo convenit. Quid ad haec P. F. Dummermuth?

„Determinatio actionis et finis dicitur in potestate liberi arbitrii constitui, quia naturaliter a Deo non determinatur.“ Scilicet ideo in potestate liberi arbitrii determinatio constituta dicitur, non quia determinare ipsum potest, sed quia determinari a Deo opus habet, seu non quia potestatem activam habet actum suum

[1]) Ex hac objectione et responsione ad eam data colligat P. F. Dummermuth, quid s. Thomas nomine causarum priorum intelligat, et corrigat, quae scripsit p. 347. Verum est s. Thomam determinationem a causis prioribus excludentem de physica praedeterminatione non loqui, nimirum admittenda, falsum autem est, eum de ea non loqui respuenda.

determinandi, sed quia potestatem receptivam habet prae determinatione a Deo obtinenda. Num serio haec s. Thomae adscribuntur?

Ad aliud accedimus testimonium nostra opinione peremptorium. In II. dist. 39. q. 1. a. 1. quaerit Thomas: Utrum voluntas per peccatum perverti possit. Respondet: Ut aliquid in peccatum imputari nobis possit, necessarium esse, ut ejus causa simus. Porro voluntatem, ut potentia est et facultas, in nobis utique, sed non a nobis, verum a Deo esse, ideoque voluntatem, ut potentia est, peccatum esse non posse. Voluntatem autem, ut actus est, a nobis esse, et hinc peccatum esse posse. „Sed sciendum, quod aliquis actus est ab aliquo dupliciter. Uno modo tam secundum substantiam actus, quam secundum determinationem agentis ad actum, et hoc proprie in potestate agentis esse dicitur, ut est in voluntate. Ipsa enim potentia voluntatis, quantum in se est, indifferens est ad plura, sed quod determinate exeat in hunc actum vel in illum, non est ab alio determinante, sed ab ipsa voluntate. Sed in naturalibus actus progreditur ab agente, sed tamen determinatio ad hunc actum non est ab agente, sed ab eo, qui agenti talem naturam dedit, per quam ad hunc actum determinatum est. Et ideo propriissime actus voluntatis a voluntate esse dicitur, unde si aliquis defectus sit in actu ejus, ipsi voluntati in culpam et peccatum imputatur."

Fuerunt Thomistae, qui nomine „alius" in inciso „non est ab alio determinante", s. Thomam non intellexisse Deum affirmarunt. Renuntiasse huic affirmationi recentes Thomistae videntur. Concedimus, ait P. F. Dummermuth p. 349., „illum alium", de quo loquitur s. Thomas, Deum esse intelligendum; videtur enim res manifesta. Fatetur idem, prima fronte citatum textum doctrinae praedeterminationis physicae maxime adversari, ex eo autem attente considerato nihil omnino contra eam evinci. Attenta porro consideratio ipsum ad hanc conclusionem adduxit, evidentissimum esse, s. Thomam scribentem, „quod voluntas determinate exeat in hunc actum vel in illum, non esse a Deo determinante", significare voluisse, non, id non esse a Deo determinante tamquam a praemovente, sed id non esse a Deo determinante tamquam a dante voluntati talem naturam, per quam ad hunc actum determinatur. Quo jure id

evidentissimum esse asserat, non intelligimus. Imo hanc Thomae interpretationem non solum arbitrariam et duram, sed etiam minime ingeniosam esse ducimus. Omittimus recursum ad alia testimonia angelici doctoris, quo efficere auctor ille conatur, s. Thomam secum ipso committendum esse, nisi ille sensus in citatum textum inferatur. Ne enim dicamus, de illis testimoniis, quantum satis est, nos in praecedente thesi egisse, certe improbandum est, textum aliquem, qui ex se clarissimus est et nonnisi unum sensum fundere potest, enarrare velle aliis textibus, qui a solis Thomistis in favorem praedeterminationis physicae accipiuntur, a caeteris vero omnibus hanc continere gravibus rationibus negantur. Directum auctoris argumentum est unum hoc: Textu s. Thomae inspecto, manifesta habetur oppositio inter agens voluntarium et agens naturale, et idem quod de uno affirmat, de altero negat. „Itaque primo sic reddi potest s. Thomae testimonium: Quod voluntas determinate exeat in hunc actum vel illum, non est a Deo determinante, sed ab ipsa voluntate; sed quod agens naturale determinate exeat in hunc actum, est a Deo determinante, et non ab ipso agente naturali. Sed haec propositio ambigua est; ex iis autem quae de agentibus naturalibus dicit s. doctor, secundo sic clare et optime exponitur: In voluntariis determinatio ad hunc actum est ab agente voluntario, et non a Deo agenti voluntario talem naturam dante, per quam ad hunc actum determinatum est. Sed in naturalibus determinatio ad hunc actum non est ab agente naturali, sed a Deo, qui agenti naturali talem naturam dedit per quam ad hunc actum determinatum est.“ Miramur fiduciam auctoris, qua his addit: „Hic est verissimus sensus litterae ab ipso s. Thoma declaratus.“ Jam postulationi ejus, ut ostendere velimus testimonium Aquinatis aliter exponendum esse satisfaciemus.

Actus aliquis duobus modis potest esse ab aliquo, primo tam quoad substantiam actus, quam quoad determinationem agentis ad actum, quo postremo fit, ut actus proprie in potestate agentis esse dicatur. Deinde quoad substantiam actus tantum, non autem quoad determinationem agentis ad hunc actum. Jam vero primo modo actus est ab agente voluntate instructo. Altero modo ab agente naturali est. Hoc probatur eo, quod actus agentis naturalis progrediatur ab ipso, ideoque quoad substantiam ab ipso sit; determinatio autem ad hunc actum per naturam existat, ideoque non ab agente naturali, sed a datore naturae ejus sit. Illud autem

probatur eo, quod voluntas sit potentia indifferens ad plura, ideoque omnis actus quoad substantiam ab ipsa sit; quod praeterea ipsa, non autem aliquid praeter ipsam, sit principium determinans ad hunc vel illum actum, ideoque ab ipsa sit determinatio ad actum. Atque hinc actus voluntatis propriissime dicitur esse ab ipsa. Ita s. Thomas. Cum his, quaeso, compara interpretationem P. F. Dummermuth, et perspicies, non secundum sensum litterae, sed contra hunc sensum eam excogitatam esse. Et certe, si littera sensum, quem P. Dummermuth interprete habere dicitur, revera funderet, Thomas propositum assequutus minime esset. Quod id enim attinet, quod probandum is assumpserat, prorsus idem est, utrum per naturam, an per physicam praedeterminationem voluntas ad actus determinata ponitur.

Praeterea dicat nobis auctor, an putet, actum quoad determinationem agentis ad actum vere ab agente praedeterminato esse, et quidem ita esse, ut actus proprie in potestate agentis esse dicatur? Dicat nobis, an putet, sine fallacia scribi posse, actum quoad determinationem non esse ab alio determinante, sed ab ipsa voluntate, si est a Deo physice praedeterminante, et a voluntate praedeterminata? Et quid judicabimus de hac propositione, quam interpretatione ipsius admissa, angelico doctori adscribere cogimur: Ipsa potentia voluntatis, considerata sua natura, est passiva et receptiva respectu plurium determinationum, sed quod determinate exeat in hunc vel in illum actum, non est a Deo tamquam a dante ipsi naturam, sed est ab ipsa voluntate, seu a Deo determinante per praedeterminationem physicam ad actum?

Denique, ne plura congeramus, ad ea adhuc provocamus, quae habet s. Thomas in IV. dist. 49. q. 1. a. 3. solut. 2.; nimirum ex eo, quod „ex impressione primae causae, scilicet Dei, hoc animae insit, ut bonum velit, et perfectum bonum tamquam finem ultimum appetat“, infert, „impossibile esse, quod contrarium ejus in appetitu illius cadat, ac ideo nullum posse miseriam velle vel malum, nisi per accidens, quod contingat, dum appetat aliquod malum, quod apprehendat ut bonum.“ Jam vero praedeterminatio physica est impressio primae causae in anima recepta. Ergo secundum Aquinatem absolute impossibile aestimandum esset, voluntatem physica praedeterminatione accepta aliquid ei contrarium appetere. Absoluta vero impossibilitas secum fert necessitatem antecedentem, quae libertatem destruit. Si igitur, angelicum doctorem

praedeterminationem physicam docuisse admittatur, admittendum quoque est, eum libertatem destruxisse. Nemo vero id affirmaverit.

Respondet cl. P. F. Dummermuth p. 344., de impressione hic agi ad primam naturae institutionem pertinente, non autem de impressione, qua natura in actu primo constituta ad actum secundum impellatur; de impressione hic agi, habente esse permanens, non autem de impressione, quae habeat esse transiens. Id eo libentius concedimus, quo magis persuasum nobis est, s. Thomam non cognovisse impressionem divinam transeuntem, voluntatem ad actum secundum impellentem; sed haec non est quaestio, verum id unum inquirimus, utrum s. Thomas principii instar admiserit, impossibile esse, ut voluntas aliquid ei, quod inest ipsi ex impressione divina, contrarium appetat, an non. Si primum, stat nostrum argumentum; si alterum, Thomae argumentum est nullum.

Concludimus hac Aquinatis responsione ad tertiam objectionem: „Potentia rationalis se habet ad opposita in his, quae ei subsunt, et haec sunt illa, quae per ipsam determinantur; non autem potest in opposita illorum, quae sunt ei ab alio determinata. Et ideo voluntas non potest in oppositum ejus, ad quod ex divina impressione determinatur, scilicet in oppositum finis ultimi; potest autem in oppositum eorum, quae ipsa sibi determinat, sicut sunt ea, quae ordinantur in finem ultimum, quorum electio ad ipsam pertinet.“ Si voluntas necessitate antecedente in ea fertur, quae ei ab alio determinata sunt, praedeterminatio physica aperte ablationem libertatis continet.

Thesis XCVII.

Defendimus itaque, concursum Dei esse aliquid, quod se habet ad modum actionis, qua Deus, causa prima una cum secunda agit et immediate ad eundem terminum tendit, ad quem tendit actio causae secundae.

Dem. Concursus Dei formaliter et per se consistere in omni eo non posse, quod praevium est actioni causae secundae, et ad hanc ut principium refertur, profecto manifestum est. Nam posito quocumque, quod ad aliquam actionem per modum principii se habet, nulla tamen in eo est repugnantia, quod actio ipsa non sequatur, quum Deus cujusque creati principii actionem, existen-

tibus licet omnibus ad agendum requisitis suspendere et impedire valeat. Atqui posito concursu non potest non existere actio causae secundae. Ergo concursus Dei formaliter et per se non potest esse aliquid eorum, quae causae secundae per modum principii conferuntur. Ita vero si res habet, necesse est concursus sit aliquid, quod se habet ad modum actionis, qua causa prima una cum secunda agit et ad eundem immediate terminum tendit, ad quem actio causae secundae tendit.

Non solum autem concursus formaliter et per se in hoc consistit, sed etiam unice in hoc consistit, ita ut non includat aliquid causae secundae inditum, quod sit vel principium actionis ejus, vel conditio ad eam necessaria. Statuto enim concursu, qui solum in illo consistit, omnibus rationibus, quae concursum necessarium monstrant, plene satisfit. Ipso siquidem habentur dependentia essentialis tum causae secundae in efficiendo, tum actionis ejusdem in fieri, tum effectus cujusvis ejusdem in omni suo esse a causa prima; ac vi ipsius verum est, primam causam immediate et per se efficere omnia, ac nihil entitatis in rebus esse, quod ab ipsa non immediate producatur. Quidquid igitur praeter id, quod diximus, ad concursum pertinere affirmatur, id sine ratione sufficiente ad eum refertur.

Praeterea causae secundae ita habent, ut convenire ipsis virtus agendi in suo ordine completa possit, ac nulla conditio ad agendum in suo ordine necessaria in ipsis desideretur. Ut igitur reipsa agant, non indigent aliquo, instar principii actionis aut conditionis ad actionem requisitae, quod a Deo ipsis detur. Sed de his sat multa in superioribus disseruimus.

Thesis XCVIII.

Quare concursus Dei ita se habet ad actionem causae secundae, ut una eademque sit actio Dei et causae secundae.

Dem. Fac duas actiones esse, alteram Dei solius, causae secundae alteram, quae ad unum eundemque terminentur effectum. Actio causae secundae est aut a sola causa secunda, aut a causa secunda et simul a Deo per se et immediate agente. Si primum, a causa prima solus effectus esset, non autem actio causae

secundae. Si alterum, una eademque est actio causae primae et secundae. Aliam autem velle admittere actionem, quae a sola causa prima sit, et superfluum et impossibile est. Nam actio causae secundae, quoniam ipse effectus est, re ab hoc non distinguitur, ideoque hic a Deo produci nequit, quin immediate et per se illa producatur. Haec porro aperta est s. Thomae doctrina, qui p. 1. q. 105. a. 5. ad objectionem, unam operationem non posse esse simul a duobus operantibus, ideoque operationem creaturae, si sit a Deo in creatura operante, non posse esse simul a creatura, respondet: „Una actio non procedit a duobus agentibus unius ordinis, sed nihil prohibet, quin una et eadem actio procedat a primo et secundo agente.“

Thesis XCIX.

Hinc necessaria consequutione fluit, primo quidem actionem causae primae in eodem subjecto recipi, in quo recipitur actio causae secundae, deinde proprie dici non posse, actionem causae secundae esse ab actione causae primae, denique dici non posse actionem causae primae natura priorem esse actione causae secundae.

Dem. Si actio Dei concurrentis et actio secundae causae una eademque actio sunt, repugnat, ut subjectum hanc recipiens aliud et diversum ab eo sit, quod illam recipit.

Deinde, quum idem a se ipso causari nequeat, proprie dici nequit, actionem causae secundae causari ab actione causae primae; non alia enim et alia, sed una eademque est utriusque actio. Est tamen aliquis sensus, quo, quamvis non omnino proprie, attamen vere actio causae secundae ab actione causae primae esse, dici potest, nempe ut significes, actionem causae secundae esse etiam a causa prima, et, quatenus ab ipsa est, hujus esse ad actionem illius concursum.

Denique, ut proprie dici possit, actionem causae primae natura priorem esse actione causae secundae, inter eas ordo causalitatis extare deberet. Nullus autem inter eas hujusmodi ordo existit. Attamen si ratione distinguimus actionem, quatenus a causa prima est, ab actione, quatenus a causa secunda est, affirmandum est, actionem per prius et principalius a causa prima esse, et hanc prius natura in eam influere, quam secundam,

quoniam causa prima altiori, nobiliori et magis independente modo influit, ac eam per se primo sub universaliori ratione, nimirum entis simpliciter respicit, dum causa secunda eandem sub ratione non entis simpliciter, sed hujus vel illius entis spectat.

Thesis C.

Quamvis Deus omnibus agentibus, tam quae naturalia nominantur, quam quae libera sunt, cooperetur, attamen modus, quo illis concursum praebet, ab eo plane diversus est, quo his eundem exhibet.

Dem. Evidens haec affirmatio ex eo est, quod Deus concursum suum naturae agentium secundorum accommodet, ideoque modus, quo concursum suum praestat, idem esse non possit, quum de agentibus liberis agitur, quam quum de agentibus naturalibus sermo est.

Quod haec attinet, merito Suarez metaph. disp. 22. sect. 6. statuit, Deum cum iis concurrere ad modum naturae. Sicut Deus ab aeterno decrevit, has determinatas res hoc determinato tempore et in hoc determinato loco creare et conservare, ita decrevit cum iis ad earum actiones secundum omnes circumstantias in individuo determinatas concurrere.

Hinc non casu, sed per se et ex instituto ad eandem actionem efficiendam causa prima et secunda conveniunt. Haec enim pendet a voluntate divina concursum secundum leges sapientiae et providentiae praeparante et offerente. Praeparatio autem et determinati concursus exhibitio in causa secunda aliquod fundamentum habet, quatenus nimirum haec est velut ratio objectiva postulans concursum determinatae speciei, et flagitans, ut Deus absolute et definite cum ea concurrere velit.

Praeterea causa secunda naturalis in instanti, quo agit, nihil agere potest praeter id, quod re ipsa agit, quum ad hoc solum habeat concursum Dei.

Si vero ad agentia libera nos convertimus, Deus vi ejus voluntatis, qua agenti libero concursum praebere decernit, non absolute statuit, ut agens ponat actum, sed subintellecta conditione, si ad eum se determinet. Concursum enim suum Deus praebet secundum naturam agentium. Agens autem liberum non est natura sua ad exercitium suarum actionum determinatum,

Quare concursum suum ei Deus praebet sine determinatione ad exercitium. Deinde unum ex requisitis ad agendum pro agente libero est, concursum divinum ita praeparatum habere, ut in ipsius potestate sit, eum reipsa possidere, si velit. Ita igitur offerendus ipsi est concursus Dei, ut eo oblato in ipsius potestate sit operari vel non operari.

Agentibus liberis deinde, quum positis omnibus requisitis indifferentia ad plures diversosque actus maneat, concursus praebetur non ad unum actum tantum, sed ad plures et specie diversos, ideoque concursus sub hoc respectu indifferens. Secus enim agens liberum non haberet potentiam proximam et expeditam ad plures actus, ideoque numquam vere liberum foret.

INDEX.

Caput I.

De existentia Dei.

		Pagina
Thesis I.	Revelatione exploratum est, naturalibus rationis viribus existentiam Dei certo cognosci posse. . . .	1
Thesis II.	Haec certa Dei cognitio merito appellatur anticipatio mentis et verissimo aliquo sensu dicitur innata. . .	6
Thesis III.	Ignorantia existentiae Dei invincibilis dari nequit. .	8
Thesis IV.	Errant, qui affirmant, nullum esse argumentum objectivum, quod ad persuadendam Dei existentiam independenter a certa quadam dispositione intellectuali et morali valeat.	11
Thesis V.	Falso iidem tuentur, argumentis vulgo adhiberi solitis non necessario effici entis absoluti ab universo distincti existentiam.	17
Thesis VI.	Quamvis Deum esse sit per se notum secundum se, attamen per se notum nobis non est. . . .	27
Thesis VII.	Existentia Dei etiam fidei objectum est ab omnibus credendum.	29

Caput II.

De ratione, qua quid Deus sit, cognoscimus.

Thesis VIII.	Deus est absolute incomprehensibilis.	33
Thesis IX.	Deus, ut est in se, a nulla creata mente, naturalibus relicta viribus intelligi potest.	38
Thesis X.	Non tamen ideo plane incognitum est, quid sit Deus.	43

Caput III.

De essentia et attributis Dei.

		Pagina
Thesis XI.	Inter divinas perfectiones ea primo loco est, qua Deus „Qui est“ celebratur.	47
Thesis XII.	Essentia metaphysica Dei in eo reponenda est, quod Deus sit Ens a se.	51
Thesis XIII.	Absurde notio entis, quod est ipsum Esse et Esse purum confunditur cum notione entis transcendentalis. .	52
Thesis XIV.	Deus est absolute unus.	55
Thesis XV.	Deus est absolute simplex.	57
Thesis XVI.	Modus, quo imperfectione mentis adacti Deum sub distinctis et diversis perfectionum notionibus concipimus, non efficit, ut nostra de Deo cognitio non sit vera. .	64
Thesis XVII.	Deus solus est absolute immutabilis.	69
Thesis XVIII.	Soli Deo convenit absoluta aeternitas. . . .	72
Thesis XIX.	Quamvis tempus et temporalia ab aeterno terminus sint divini intelligere, velle et operari, dici tamen nequit, ea ab aeterno coexistere aeternitati. . . .	79
Thesis XX.	Deus non modo omnipraesens, sed etiam immensus credendus est.	84

Caput IV.

De scientia et veritate Dei.

Thesis XXI.	Deus sensu eminente et maxime proprio est spiritus.	89
Thesis XXII.	Deus jure nominatur ipsa subsistens Intellectio et Veritas.	91
Thesis XXIII.	Intellectio divina ex sese et necessario tum absoluta divini Esse comprehensio tum omnis veri perfecta cognitio est.	93
Thesis XXIV.	Divina essentia, quamvis non sola intellectionis divinae terminus sit, sola tamen ejusdem objectum formale est.	95
Thesis XXV.	Ratione termini scientiae divinae theologi congruenter varias hujus partitiones instituerunt.	97
Thesis XXVI.	Scientia simplicis intelligentiae Deus omnia possibilia perfectissime et distinctissime cognoscit. . . .	98
Thesis XXVII.	Terminus scientiae visionis primo ab aeterno sunt omnia, quae per causas secundas necessarias in quacumque differentia temporis existunt.	103
Thesis XXVIII.	Ejusdem terminus deinde sunt ab aeterno omnes creaturarum rationalium actus liberi.	104

Pagina

Thesis XXIX. Visio tamen divina non est causa horum actuum, sed horum in tempore existentia est conditio sine qua non illius terminative spectatae. 106

Thesis XXX. Falluntur, qui rationem, qua iidem actus a Deo sciuntur, assignant aliquod decretum divinum ad actum primum voluntatis creatae pertinens. 109

Thesis XXXI. Ratio haec sita esse etiam nequit in ullo decreto ad actum secundum ejusdem voluntatis spectante. . . 118

Thesis XXXII. Non fuit doctrina s. Thomae, Deum actus liberos cognoscere in decreto eos certo et infallibiliter praedeterminante. 122

Thesis XXXIII. Ratio, de qua quaeritur, in eo posita est, quod ab aeterno verum sit, voluntatem creatam ad aliquam actionem certam in tempore libere sese determinare. . . 132

Thesis XXXIV. Admittenda in Deo praeterea est, scriptura docente scientia media. 133

Thesis XXXV. Quae scientia fulcitur suffragio Patrum, nominatim Augustini. 136

Thesis XXXVI. Falso doctrina de scientia media ejusque in quaestionibus de gratia et praedestinatione usu ad Semipelagianos tamquam ad primos auctores refertur. . . . 140

Thesis XXXVII. Ratio, qua futura conditionata a Deo cognoscuntur, non sunt ea decreta subjective absoluta et terminative conditionata, quae maxime recentiores Thomistae excogitarunt. 149

Thesis XXXVIII. Quorum decretorum assertor non vere affirmatur s. Thomas. 155

Thesis XXXIX. Eadem ratio non est deinde voluntas creata sumpta cum omnibus ad agendum requisitis, ut ea subest cognitioni divinae infinite perfectae. 162

Thesis XL. Ratio vero est objectiva veritas actionum, quas voluntas in determinatis conditionibus constituta poneret. . . 163

Caput V.

De voluntate et Bonitate Dei.

Thesis XLI. Est in Deo vere et proprie voluntas. 166

Thesis XLII. Ut Deus est ipsum Velle subsistens, ita est ipsa Bonitas subsistens, ideoque eminenti sensu omnis boni Bonum. 172

Thesis XLIII. Princeps et formale voluntatis divinae objectum est sola essentia divina. 174

Thesis XLIV. Hinc voluntati divinae, ut ad bona Deo externa refer-

Pagina

tur, princeps volendi ratio non potest non esse ipsa Bonitas divina. 174

Thesis XLV. Voluntas divina prae omnibus bonis a Deo distinctis perfectissime libera est. 176

Thesis XLVI. Merito igitur concilium vaticanum proscripsit sententiam, Deum res ab ipso distinctas tam necessario velle, quam velit se ipsum. 181

Thesis XLVII. Voluntas divina est ipsa Sanctitas et omnis sanctitatis supremus fons. 183

Thesis XLVIII. Quare blasphema est Calvini doctrina, Deum esse auctorem peccatorum. 184

Thesis XLIX. Sanctitati divinae tamen non officit permissio peccatorum. 187

Thesis L. Divina voluntas eminet justitia numeris omnibus absoluta. 190

Thesis LI. Eidem voluntati convenit ea bonitas, quam nominibus benignitatis, liberalitatis et misericordiae designamus. 194

Caput VI.

De potentia Dei.

Thesis LII. Tribuenda est Deo potentia infinita veraque adeo omnipotentia. 198

Thesis LIII. Cujus attributi propria ratio in eo est, quod Deus potest quidquid in se contradictionem non implicat. . 201

Thesis LIV. Cum qua ratione non repugnat, quod Deus quaedam impossibilia posse, quaedam possibilia non posse affirmetur. 204

Thesis LV. Distinctio potentiae divinae in absolutam et ordinatam sensu, qui veteribus doctoribus placuit, intellecta probanda quidem, omnino autem reprobanda est, si sensu a Jansenianis conficto accipiatur. 206

Caput VII.

De pulchritudine Dei.

Thesis LVI. Deus est ipsa pulchritudo et pelagus quoddam infinitum et interminatum pulchri. 208

Thesis LVII. Licet hinc omni enti, ut veritas et bonitas, ita et pulchritudo competat, speciali tamen ac eximia quadam ratione iis, quae spiritualia sunt, convenit. . . 218

Pagina

Thesis LVIII. Sicut autem pulchritudo entium spiritualium maxime in bonitate ipsorum morali sita est, ita eidem simpliciter et intrinsece adversatur malum morale. . . 222
Thesis LIX. Sua sensibili quoque universo ob ipsius a Deo originem est pulchritudo. 223

Caput VIII.

De creatione.

SECTIO I.

De existentia creationis.

Thesis LX. Patrum est rata doctrina, quae extra Deum sunt omnia creationi presse dictae originem debere. . . . 225
Thesis LXI. Eadem est quoque luculenta scripturae doctrina . 228
Thesis LXII. Imo evidens ipsius rationis est postulatum, ut quaecumque a Deo distincta sunt, ex nihilo producta censeantur. 233

SECTIO II.

De causa creationis efficiente et exemplari.

Thesis LXIII. Deus et quidem solus Deus credendus est causa efficiens creationis. 235
Thesis LXIV. Gravissime errant Arminiani, quum creantem Dei actionem substantiae Dei inhaerentem, in se vero mutabilem et praetereuntem esse docent. 238
Thesis LXV. Arbitramur, actionem Dei creantem esse formaliter immanentem, eminenter autem et virtualiter transeuntem. 239
Thesis LXVI. Res creatae ante productionem ex nihilo non erant nihil quantum ad rationem facientis, per quam et secundum quam fierent. 243
Thesis LXVII. Spectata indole hujus esse, quod res ante suam creationem habebant, affirmandum est, Deum ipsum esse ipsarum causam exemplarem. 245

SECTIO III.

De fine Creatoris et creationis.

		Pagina
Thesis LXVIII.	Finis Creatoris est ipsa infinita Bonitas Dei. . .	247
Thesis LXIX.	Non tamen Bonitas est causa finalis voluntatis creantis.	248
Thesis LXX.	Supremus creationis finis est externa divinae gloriae manifestatio.	250
Thesis LXXI.	Cum qua veritate cohaeret, creaturae irrationalis Deum ita esse ultimum finem, ut ea alium praeterea habeat proximum finem, creaturae autem rationalis ultimum finem ita Deum esse, ut simul ejus sit proximus finis.	254
Thesis LXXII.	Cum statuto primario creationis fine connectitur alter secundarius, bonum nempe ipsarum creaturarum, maxime rationalium.	256
Thesis LXXIII.	Primarius ille finis non adversatur benevolo Dei in creaturas rationales amori.	257

SECTIO IV.

De termino creationis universim.

Thesis LXXIV.	Terminus creationis absolute optimus sine repugnantia affirmari nequit.	259
Thesis LXXV.	Sub quibusdam tamen respectibus idem simpliciter optimus asserendus est.	260
Thesis LXXVI.	Revelatione exploratum est, terminum creationis non aeternam, sed temporariam habere durationem. . .	262
Thesis LXXVII.	Ratione autem certum est, eundem aeternam durationem habere ne quidem posse.	265
Thesis LXXVIII.	Theoria s. Augustini de creatione universi instantanea probari nequit, multo autem minus theoria restaurationis probari potest.	274
Thesis LXXIX.	Probanda est sententia, quae creationem modalem tenet fuisse successivam.	277

Caput IX.

De conservatione.

Thesis LXXX.	Omnia, quae sunt, conservantis Dei virtute indigent, ut esse pergant.	281
Thesis LXXXI.	Conservatio a creatione sola ratione differt. . .	284

Caput X.

De concursu.

		Pagina
Thesis LXXXII.	Ad omnes creaturarum actiones necessarius est concursus divinus distinctus ab illarum conservatione. .	286
Thesis LXXXIII.	Quamvis hic concursus diversus sit pro natura effectuum actione creaturarum producendorum, attamen merito communis, generalis seu universalis nominatur.	290
Thesis LXXXIV.	Concursu admisso duo quidem prae eodem effectu esse agentia fateri cogimur, attamen duo haec, ex parte effectus nullo modo, ex parte causae autem nonnisi laxissimo quodam sensu agentia partialia dici possunt.	291
Thesis LXXXV.	Praeter concursum actioni creaturae simultaneum non requiritur concursus eidem praevius, inprimis quum de causis necessario agentibus sermo est. . . .	293
Thesis LXXXVI.	Argumenta defensorum oppositae sententiae ad persuadendum idonea non sunt.	303
Thesis LXXXVII.	Eosdem falli arbitramur, quum pro certo ponunt, suam sententiam s. Thomae auctoritate firmam esse. . .	307
Thesis LXXXVIII.	Voluntati, ut aliquid determinate velit, necessaria nullo modo est praedeterminatio physica.	318
Thesis LXXXIX.	Hujus necessitas nominatim ex eo non probatur, quod ipsa non admissa salva non sit dignitas Dei, primae omnium causae.	321
Thesis XC.	Hinc liquet, ad actus etiam supernaturales voluntatis necessarium non esse concursum praevium, vel praedeterminationem physicam.	322
Thesis XCI.	Necessitas praedeterminationis physicae praeterea eo excluditur, quod, ratione ducta actuum, qui peccata sunt, consectaria ista habeat improbanda, imo prorsus reprobanda.	324
Thesis XCII.	Novum robur huic argumento accedit inprimis ex testimoniis scripturae et ex doctrina concilii tridentini. .	326
Thesis XCIII.	Deinde ex Patrum, nominatim Augustini ac discipulorum ejus doctrina.	329
Thesis XCIV.	Divus Thomas quoque, quin umquam docuerit, Deum praedeterminare voluntatem ad actus, qui peccatum sunt, contrarium docet.	331
Thesis XCV.	Perperam theologi Thomistae de eo gloriantur, quod ipsorum de physica praedeterminatione voluntatis ad actus suos opinio sit ipsissima angelici doctoris sententia.	335

Pagina

Thesis XCVI. Potiore imo jure ii, qui praemotionem physicam respuunt, afferre auctoritatem angelici doctoris possunt. . . 348

Thesis XCVII. Defendimus itaque, concursum Dei esse aliquid, quod se habet ad modum actionis, qua Deus, causa prima una cum secunda agit et immediate ad eundem terminum tendit, ad quem tendit actio causae secundae. . 355

Thesis XCVIII. Quare concursus Dei ad actionem causae secundae ita se habet, ut una eademque actio sit Dei et causae secundae. 356

Thesis XCIX. Hinc fluit, primo quidem actionem causae primae in eodem subjecto recipi, in quo recipitur actio causae secundae; deinde proprie dici non posse, actionem causae secundae esse ab actione causae primae; denique dici non posse, actionem causae primae natura priorem esse actione causae secundae. 357

Thesis C. Quamvis Deus omnibus agentibus, tam quae naturalia nominantur, quam quae libera sunt, cooperetur, attamen modus, quo illis concursum praebet, ab eo, quo his eundem exhibet, plane diversus est. 358

231.1
ST42
3036
STENTRUP, FERD, A.
AUTHOR
De Deo Uno
TITLE
DATE LOANED | BORROWER'S NAME | ROOM NUMBER
Martin
3036